ارشاد الفہوم

شرح

سُلم العُلوم

افادات

حضرت اقدس مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری مدظلہ

شیخ الحدیث وصدر المدرسین دار العلوم دیوبند

ترتیب

مولانا مفتی حسین احمد صاحب پالن پوری

فاضل دار العلوم دیوبند

ناشر

مکتبہ حجاز دیوبند

تفصیلات

نام کتاب : ارشادالفہوم شرح سلم العلوم

افادات : حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری

شیخ الحدیث وصدرالمدرسین دارالعلوم دیوبند

ترتیب : مولانا مفتی حسین احمد صاحب پالن پوری

09837094794-09897413547

Emil:husaindbd@yahoo.in

کمپیوٹر کتابت : روشن کمپیوٹر محلّہ اندرون کوٹلہ دیوبند۔222086

اشاعت اول : صفرالمظفر سنہ۱۴۳۳ہجری=مطابق جنوری۲۰۱۲ء

ناشر : مکتبہ حجاز نزد جامع مسجد دیوبند09997866990

مطبوعہ : ایچ،ایس،آفسیٹ پرنٹرز،دریا گنج،نئی دہلی

23244240

09811122549

ملنے کا پتا

مکتبہ حجاز نزد جامع مسجد دیوبند

فہرست مضامین

تصورات کا بیان

تصدیقات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرض مرتب

حمد وثنا پاک پروردگار کے لیے جس نے انسان کو مافی الضمیر کی تفہیم کا سلیقہ سکھایا، اور درود وسلام افضل البشر، صاحب الجود والکرم، محمد اکرم ﷺ پر جن کی بابرکت ذات سراپا ہدایت ہے، اور آپؐ کی آل واصحاب پر جو ایمان ویقین کے پیکر ہیں، امابعد:

اللہ عزوجل نے روزِ اول ہی سے انسان کو یہ خوبی عطا فرمائی ہے کہ وہ مختلف جزئیات میں غور وفکر کرکے کلی بناتا ہے، پھر اس کلی کے ذریعہ مجہول افراد کا حکم معلوم کرلیتا ہے، اور اس طرح نئے نئے علوم حاصل کرتا رہتا ہے، بلاشبہ یہ انسان کے لیے سعادت کی بات ہے۔

البتہ یہ ایک مسلمہ بات ہے کہ غور وفکر میں غلطی کا قوی امکان ہوتا ہے اس لیے قدرتی طور پر ایک ایسے قانون کی ضرورت پیش آتی ہے جس کی رعایت نظر وفکر میں غلطی سے بچائے، نظر وفکر میں غلطی سے بچانے والے اسی فطری قانون کا نام منطق ہے۔

منطق: نُطق سے ماخوذ ہے، نطق (ض) نطقا ومنطقًا کے معنی ہیں: بولنا، واضح کرنا، منطق: یا تو اسم ظرف ہے یا مصدر میمی، اول صورت میں معنی ہیں: جائے نطق، اور دوسری صورت میں معنی ہیں: گویائی، اس کا اطلاق ظاہری گویائی: گفتگو پر بھی ہوتا ہے اور باطنی گویائی: فہم وادراک پر بھی، چوں کہ اس فن کے ذریعہ قوت گویائی حاصل ہوتی ہے اور مافی الضمیر کو مؤثر انداز میں سمجھانے کا سلیقہ پیدا ہوتا ہے اس لیے حکماء نے اس کا نام منطق رکھا ہے۔

❁ ❁ ❁

منطق ایک فطری علم ہے۔ اپنی بات کو مدلل پیش کرنے کی، قیاس کرکے نتیجہ نکالنے کی اور غور وفکر میں غلطی سے بچنے کی ہر کوئی کوشش کرتا ہے، لیکن اس علم کا باضابطہ آغاز حضرت

ادریس علیہ السلام سے ہوا، کہا جاتا ہے: مخالفین کو عاجز اور ساکت کرنے کے لئے حضرت ادریس علیہ السلام کو بطور معجزہ اس فن کا علم دیا گیا، پھر یونانیوں نے اس کو اپنا لیا، اور سب سے پہلے حکیم ارسطو نے اس فن کو مدون کیا اس لیے ارسطو کو 'معلم اول' کہتے ہیں، اس کا زمانہ ۳۸۴ قبل مسیح ہے، اور مسلمانوں میں یونانی فلسفہ کی ابتداء حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پوتے خالد بن یزید اموی (متوفی ۹۰ھ) نے ۹۰ھ میں کی، اس نے ایک دارالترجمہ قائم کیا، اور یونانی زبان دانوں کو جمع کر کے ترجمہ کی خدمت ان کو سپرد کی، بیرونی کہتا ہے: **كان خالدٌ أولَ فلاسفةِ الإسلام**: خالد سب سے پہلا مسلمان فلسفی تھا، مگر ابھی منطق وفلسفہ کا چمن شاداب نہیں ہوا تھا کہ انقلاباتِ دہر نے سلطنت بنوامیہ کا ورق پلٹ دیا، اور خلافت عباسیہ کی بنیاد پڑی، خلفائے عباسیہ نے از سرنو اس گلستان کی آبیاری کی، دوسرے خلیفہ منصور عباسی (متوفی ۱۵۸ھ) نے اپنی عمر کا بڑا حصہ منطق وفلسفہ کو ترقی دینے میں صرف کیا، وہ علم دوست ہونے کے علاوہ خود بھی بڑا ذی علم تھا، زِرِکلی نے لکھا ہے: **كان عارفا بالفقه والأدب، مقدَّمًا في الفلسفة والفلك**، پانچواں خلیفہ ہارون رشید (متوفی ۱۹۳ھ) بھی اسی کے نقش قدم پر چلا، لیکن حکمت وفلسفہ اور منطق کا سب سے زیادہ شاندار دور ساتویں خلیفہ مامون (متوفی ۲۱۸ھ) کا عہد خلافت ہے۔ یہ خلیفہ قابل اور زبردست فرماں روا ہونے کے ساتھ ہی علم وفن کا قدرداں اور صاحبانِ فضل وکمال کا بہت بڑا حامی اور سرپرست تھا، اس نے بغداد کو منطق وفلسفہ کا مرکز بنا دیا، اس کے دربار میں بلا لحاظ ملت ومذہب دنیا کے ہر گوشہ سے اہل کمال جمع ہو گئے تھے، اور اپنے فضل وکمال کی داد پاتے تھے، مامون نے شاہانِ روم کے پاس ہدایا بھیجے تھے اور ان سے درخواست کی تھی کہ وہ ہدایا کے جواب میں منطق وفلسفہ کی کتابیں بھیجیں، چنانچہ انھوں نے افلاطون، ارسطاطالیس، بقراط، جالینوس، اقلیدس اور بطلیموس وغیرہ فلاسفہ کی کتابوں کا بڑا ذخیرہ بھیجا (اعلام ۴:۱۶۲) اس خلیفہ نے یونانی فرماں روا میکال ثالث کے ساتھ جو معاہدہ کیا تھا اس میں ایک شرط یہ تھی کہ قسطنطنیہ کا بڑا کتب خانہ اس کے حوالہ کر دیا جائے (رموز حکمت ص:۹)

اس طرح منطق وفلسفہ کے پیش بہا جواہر اس کے ہاتھ آئے اور اس نے حنین بن

اسحاق، ثابت بن قرہ، حُبیش بن حسن وغیرہ فضلاء کو کتب فلسفہ کے ترجمہ کی خدمت سپرد کی، حنین ایک عیسائی تھا، جس نے ترجمہ میں کافی شہرت حاصل کی تھی، ثابت صبائی تھا اس نے ترجمہ میں اس قدرت شہرت حاصل کی تھی کہ اس کو رئیس المترجمین کہتے تھے، حبیش: حنین کا شاگرد اور اس کا بھانجا تھا (رموز حکومت ص:۹)

پھر ابونصر محمد فارابی (متوفی ۳۳۹ھ) نے ارسطو کی کتب منطقیہ کی شرح لکھی اور دوبارہ اس فن کو مدون کیا اس لیے وہ 'معلم ثانی' کہلاتا ہے، فارابی مسلمان فلاسفہ کا بادشاہ اور یونانی فلسفہ کے مترجمین کا سرخیل ہے اور تقریباً سو کتابوں کا مصنف ہے۔ فاراب ترکستان کا ایک شہر ہے۔ پھر شیخ ابوعلی ابن سینا نے اس فن کو سنوارا اس لیے اس کو 'معلم ثالث' کہتے ہیں۔ ابن سینا فلسفیوں کا چودھری تھا، بخاری کے کسی گاؤں میں ولادت اور ہمدان میں وفات پائی، یہ بھی تقریباً سو کتابوں کا مصنف ہے، اس کی چند مشہور کتابیں یہ ہیں: (۱) فن طب میں القانون (۲) فلسفہ میں الشفاء (۳) علوم عقلیہ میں الاشارات۔

❁ ❁ ❁

منطق ایک ضروری علم ہے، وہ علوم فہمی میں بہترین مددگار ہے، اس سے تشحیذ اذہان ہوتی ہے، علم میں رسوخ، جماؤ، پختگی اور تعمق پیدا ہوتا ہے، عبارت فہمی اور قوت استدلال کے نئے نئے طریقے سامنے آتے ہیں اور نحو و بلاغت، فقہ و کلام اور اصول میں درک پیدا ہوتا ہے اس لیے اکابر نے اس فن کی طرف ہمیشہ خصوصی توجہ مبذول کی، اور درس و تدریس اور تصنیف و تالیف کے ذریعہ اس کی خدمت کی، مگر افسوس دور حاضر میں علم منطق سے عام طور پر بے اعتنائی برتی جا رہی ہے، طلبہ تو طلبہ بعض اساتذہ بھی اس سے متنفر نظر آتے ہیں، یہاں تک کہ کہنے والے نے کہہ دیا: **یجوز الاستنجاء بأوراق المنطق**، وہ لوگ اس فن کو مفسد اذہان اور مخرب عقائد قرار دیتے ہیں، حالاں کہ منطق کے بغیر استعدادیں ناپختہ اور صلاحیتیں ناقص رہتی ہیں، یقین کیجیے شرح جامی، مختصر المعانی، ہدایہ، حسامی، مسلم الثبوت، میبذی اور شرح عقائد جیسی کتابوں کو منطق میں مہارت کے بغیر کماحقہ نہیں سمجھا جا سکتا، اور نحو، بلاغت، فقہ، اصول فقہ اور علم کلام میں منطق کے بغیر درک نہیں ہو سکتا، کیوں کہ درسی کتابوں

کے طرق استدلال خالص منطقیانہ ہیں، امام غزالی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۵ھ) فرماتے ہیں: **مَن لم یَعرف المنطقَ فلا ثقةَ به فی العلوم أصلاً**: جو شخص منطق میں مہارت نہیں رکھتا وہ علوم میں قابل وثوق نہیں، قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: منطق کہ خادم ہمہ علوم است خواندانِ آں البتہ مفید است، اور حضرت تھانوی قدس سرہ رسالہ النور (ربیع الثانی ۱۳۶۱ھ) میں رقم طراز ہیں: ''ہم جیسا بخاری کے مطالعہ میں اجر سمجھتے ہیں میر زاہد امور عامہ کے مطالعہ میں بھی ویسا ہی اجر سمجھتے ہیں مگر شرط یہ ہے کہ نیت صحیح ہو، کیوں کہ اس کا شغل بھی اللہ کے واسطہ ہے اور اُس کا بھی''...... لہٰذا طلبہ کو چاہئے کہ پوری لگن، امنگ اور جذبۂ تحصیل کے ساتھ منطق میں محنت کریں، ان شاء اللہ ان کی محنت رائگاں نہیں جائے گی۔

❁ ❁ ❁

فن منطق میں جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں سلم العلوم ایسی بے نظیر اور بے بہا کتاب ہے جس نے منطق میں نئی روح ڈالی ہے، اور ایسی مقبول و متداول ہوئی ہے کہ تمام مدارس میں داخل درس ہے، مصنفؒ نے اس کے قبول عام کے لیے دعا کی تھی: **اللّٰھم اجعله بین المتون کالشمس بین النجوم**: یہ دعا ایسے اخلاص کے ساتھ اجابت دعا کے وقت میں نکلی کہ سلم العلوم کا متن متین ہنوز علماء کی توجہات کا مرکز و محور ہے، اس کی قبولیت میں مرور ایام اثر انداز نہیں ہوا، مصنف علام نے منطق کے دقیق ترین مسائل غایت ایجاز و اختصار کے ساتھ اس کتاب میں جمع کر دیئے ہیں، اس کا ہر لفظ اپنے اندر معانی و مفاہیم کا دفتر لیے ہوئے ہے، چنانچہ ہمیشہ ہی علماء نے اس کی تبیین و تشریح کے لیے طبع آزمائی کی ہے، اردو میں بھی متعدد شرحیں لکھی گئی ہیں، لیکن بعض معمہ بن کر رہ گئی ہیں، اور بعض میں طول بیانی کا یہ حال ہے کہ پڑھنے والا اکتا جاتا ہے، اس لیے ایک ایسی شرح کی ضرورت باقی تھی جس سے کتاب بخوبی حل ہو جائے جس کا انداز بیان سہل، آسان اور طوالت و اختصار سے پاک ہو۔

❁ ❁ ❁

راقم الحروف نے ۱۹۹۶ء میں جب کہ میں جامعہ اشرفیہ راندیر سورت (گجرات) میں مدرس تھا اور ربیع الاول میں ششماہی امتحان کے بعد دس یوم کے لئے گھر آیا تھا، والد ماجد

حضرت اقدس مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری دامت برکاتہم (شیخ الحدیث وصدر المدرسین دارالعلوم دیوبند) سے سلم العلوم پڑھی، پڑھتے وقت میں استاذ کی تقریر لکھ لیا کرتا تھا، ابھی کتاب پوری نہیں ہوئی تھی کہ تعطیل پوری ہوگئی، اور مجھے مدرسہ چلا جانا پڑا، استاذ محترم کی یہ تحقیقی اورزریں تقریر بکھرے ہوئے اوراق میں میرے پاس تھی، اس لیے میں نے اس کو باقاعدہ مرتب کرنے کا ارادہ کیا تاکہ یہ قیمتی سوغات محفوظ ہوجائے، یہی ایک جذبہ تھا جس کی وجہ سے میں نے اس تقریر کو مرتب کیا، اس وقت ارادہ یہ تھا کہ باقی کتاب پڑھ کر پوری کتاب کی تقریر شائع کروں گا تاکہ اپنے بھائیوں کو بھی اس نعمت عظمی میں شریک کروں، مگر حضرت والا کی بے پناہ مصروفیت کی وجہ سے یہ ممکن نہ ہوسکا، اور مسودہ یونہی ناقص پڑا رہا، اور متعدد مدارس کے طلبہ اور اساتذہ اس کی نقلیں حاصل کر کے استفادہ کرتے رہے، اور واقفین برابر اصرار کرتے رہے کہ اتنا ہی شائع کردیا جائے، کیوں کہ مدارس میں عام طور پر سلم العلوم جتنی پڑھائی جاتی ہے اس کے لیے یہ کافی ہے، میں نے حضرت والا سے اجازت چاہی اور اصرار کیا تو موصوف بہ مشکل راضی ہوئے، اور مسودہ منگوا کر دوبارہ اس کا ایک ایک حرف بامعان نظر پڑھا، اور حذف واضافہ کے بعد اشاعت کی اجازت عنایت فرمائی۔

❁ ❁ ❁

خداوند قدوس نے حضرت الاستاذ کو رسوخ فی العلم کے ساتھ مرتب گفتگو کا سلیقہ اور بیان وتوضیح کا ایک خاص ملکہ عطا فرمایا ہے، آپ مشکل سے مشکل مسائل کو تقریر وتحریر کے ذریعہ نہایت عمدہ طریقہ پر ذہن نشین کردیتے ہیں اور کتاب کا ایک ایک حرف حل کرتے ہیں، کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں چھوڑتے، اور غیر ضروری ابحاث سے تعرض نہیں کرتے، چناں چہ موصوف کا ہر درس، ہر تقریر اور ہر تحریر علمی نکات سے پُر، سہل ممتنع، مرتب، واضح اور جامع ہوتی ہے، اس شرح کو بھی اساتذہ اور طلبہ ان خوبیوں سے مزین پائیں گے، حضرت والا نے ہر مسئلہ کی ایسی دلنشیں تشریح فرمائی ہے اور توضیح کا ایسا طریقہ اختیار کیا ہے کہ اب سلم العلوم آسان ہوگئی ہے، درجات عالیہ کے طلبہ از خود بھی اس کو حل کرسکتے ہیں اور منطق میں عبور حاصل کرسکتے ہیں۔

پیش نظر کتاب اس طرح ترتیب دی گئی ہے کہ پہلے عبارت اعراب کے ساتھ رکھی گئی ہے، پھر درسی ترجمہ ہے، اس کے بعد عبارت کی ضروری تشریح ہے اور معالم طریق یعنی عناوین قائم کئے گئے ہیں، نیز عبارتوں کو جدا جدا کیا ہے، اور ہر بحث کے بعد مشقی سوالات بڑھائے ہیں، اس میں سلم العلوم کے تمام مسائل کا احاطہ کیا ہے، طلبہ ان مشقی سوالات کے ذریعہ کتاب یاد کر سکتے ہیں، اگر وہ ضروری قواعد کی عربی عبارتیں بھی حفظ کر لیں تو اس سے بڑا فائدہ ہوگا۔

❁ ❁ ❁

جاننا چاہئے کہ اس بات کی پوری کوشش کی گئی ہے کہ کتاب میں کوئی جگہ تشنہ باقی نہ رہے، اگر میں اپنی کوشش میں کسی قدر کامیاب ہوا ہوں تو وہ اللہ عزوجل کا فضل وکرم اور حضرت الاستاذ کا فیض ہے اور اگر کسی جگہ غلطی ہوگئی ہے تو تنقید برائے تنقیص سے بچیں، اور مطلع فرمائیں تا کہ آئندہ اس کی اصلاح کر دی جائے۔

شرح کا نام: حضرت الاستاذ دامت برکاتہم نے اس شرح کا نام ''ارشاد الفہوم'' رکھا ہے، ارشاد (افعال) مصدر ہے، اس کے معنی ہیں: راہنمائی کرنا، سیدھے راستہ پر چلانا، اور فہوم: فہم کی جمع ہے اس کے معنی ہیں: سمجھ، عقل، یہ شرح سلم العلوم حل کرنے میں طلبہ کی راہنمائی کرے گی، اس کی مدد سے سلم العلوم کے دقیق مضامین کو سمجھنا آسان ہوگا، خداوند قدوس سے دعا ہے: اس شرح کو بھی اصل کی طرح قبول فرمائیں اور اس سے بھی طلبہ اور علماء کو فیض پہنچائیں۔ **وما ذلك على الله بعزيز، وصلى الله على النبي الكريم، وعلى آله وأصحابه أجمعين۔**

کتبہ

حسین احمد عفا اللہ عنہ پالن پوری

ابن

حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری

۱۸ رمحرم الحرام ۱۴۳۳ھ بروز جمعرات

حضرت علامہ قاضی محبّ اللہ بہاری رحمہ اللہ کے حالات

(۰۰۰-۱۱۱۹ھ=۰۰۰-۱۷۰۷ء)

سلم العلوم کے مصنف رحمہ اللہ کا نام نامی محبّ اللہ اور والد کا نام عبدالشکور ہے، بہار کے کڑا نامی گاؤں میں پیدا ہوئے، تاریخ پیدائش معلوم نہیں، آپ کا تعلق ملک قوم سے تھا، آپ نے مختلف اصحاب فضل وکمال سے استفادہ کیا، جن میں شیخ قطب الدین بن عبدالحلیم انصاری سہالوی اور علامہ سید قطب الدین حسینی شمس آبادی مشہور ہیں، سہالوی رحمہ اللہ سے ابتدائی درجہ کی اور وسطی کی کتابیں پڑھیں، پھر سید قطب الدین رحمہ اللہ کی خدمت میں شمس آباد (قنوج) پہنچے، اور اس قطب وقت کے زیر سایہ درجات عربیہ کی تکمیل کر کے دستارِ فضیلت حاصل کی۔

تحصیل علم کے بعد عنفوانِ شباب ہی سے آپ کا شمار کبار علماء میں ہونے لگا، علوم ادبیہ اور عقلیہ میں بلکہ تمام علوم میں آپ کے زمانہ میں کوئی دوسرا آپ جیسا ماہر نہیں تھا، آپ کی قابلیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ صاحب مآثر الکرام نے آپ کو ''بحر یست از علوم، بدر یست بین النجوم'' سے یاد کیا ہے، اور علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے نزہۃ الخواطر میں: **أحدُ الأذکیاء المشهورین فی الآفاق** لکھا ہے۔

تکمیل علوم کے بعد اورنگ زیب عالمگیر رحمہ اللہ کے پاس دکن چلے گئے، اس زمانہ میں عالمگیرؒ دکن میں تھے، انھوں نے آپ کی غیر معمولی صلاحیتوں کو دیکھ کر لکھنو کا قاضی مقرر کیا، پھر حیدرآباد کے قاضی منتخب ہوئے، کچھ عرصہ کے بعد عالمگیر رحمہ اللہ نے عہدۂ قضا سے ہٹا کر اپنے پوتے رفیع القدر بن شاہ عالم کی تعلیم پر مقرر کیا، جب عالمگیر رحمہ اللہ نے آخر میں صاحبزادہ شاہ عالم کو کابل کا گورنر مقرر کیا تو شاہ عالم کے ساتھ آپ کو بھی اپنے پوتے کی تعلیم کے لیے کابل بھیج دیا، ۱۱۱۸ھ میں سلطان عالم گیر کی وفات کے بعد شاہ عالم سلطنت مغلیہ کا فرماں روا بنا، اس نے قاضی صاحب کو صدر الصدور کے عہدۂ جلیلہ پر فائز کیا جو ہندوستان میں شیخ الاسلام کے عہدہ کے برابر سمجھا جاتا تھا، اور فاضل خان کے لقب سے سرفراز کیا۔

علامہ موصوف اگرچہ کثیر التصانیف نہیں، ان کی پانچ ہی کتابیں ہیں، مگر ہزار پر بھاری ہیں، ان کی سب تصانیف اعلی معیار کی ہیں، جو درج ذیل ہیں:

۱-الجوهر الفرد: یہ رسالہ جزءلایتجزی کی بحث میں ہے۔

۲-مغالطات عامۃ الورود کے سلسلہ میں آپ کا ایک رسالہ ہے۔

۳-مسلم الثبوت مع منہیات، یہ اصولِ فقہ میں نہایت معتبر اور مقبول تصنیف ہے اس کا شروع کا حصہ نصاب میں داخل ہے اور علامہ بحرالعلوم رحمہ اللہ نے **فواتح الرَحموت** کے نام سے اس کی شرح لکھی ہے جو دو جلدوں میں مطبوعہ ہے۔

علامہ بہاری رحمہ اللہ نے اس کتاب میں ابن الہمام رحمہ اللہ کی پیروی کی ہے، ابن الہمام کی اصول فقہ میں مشہور کتاب ہے: **التحرير بين أصولَي الحنفية والشافعية**: اس کتاب میں ابن الہمام رحمہ اللہ نے حنفی اور شافعی اصول فقہ کو جمع کیا ہے، علامہ بہاری رحمہ اللہ بھی مسلم الثبوت میں ان کے نقش قدم پر چلے ہیں۔

۴-سلم العلوم مع حواشی، یہ کتاب علم منطق کا متن متین ہے، اس میں منطق کے مسائل، دلائل اور حقائق: سب کچھ جمع کر دیا ہے۔ علماء نے بکثرت اس کی شرحیں لکھی ہیں، ملا مبین، ملا حسن، قاضی مبارک اور حمد اللہ رحمہم اللہ کی شرحیں بہت مشہور ہیں، جو ماضی قریب تک درس نظامی میں پڑھائی جاتی تھیں۔

۵-اور علامہ نے ایک رسالہ میں ثابت کیا ہے کہ فقہ حنفی بہ نسبت فقہ شافعی کے رائے اور قیاس سے دور ہے جبکہ مشہور اس کے خلاف ہے، اس رسالہ کا خلاصہ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے **نزهة الخواطر** (۶:۲۵۲) میں دیا ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ سات وجوہ سے فقہ شافعی کی بہ نسبت فقہ حنفی قرآن وحدیث سے اقرب ہے۔

اور علامہ شبلی نعمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: قاضی محبّ اللہ صاحب کی کتابوں نے درس نظامی کے نصف نصاب کو تقریباً دو سو سال تک اپنے نیچے دبائے رکھا ہے، علم وفضل کا یہ درخشندہ ستارہ ۱۱۱۹ھ میں غروب ہوگیا، ''شیخ دہر'' اور ''قاضی مولوی محبّ اللہ'' سے سن وفات برآمد ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ غریقِ رحمت فرمائیں، امت کی طرف سے جزائے خیر عطا فرمائیں اور جنت میں اعلی علیین میں بلند مقام عنایت فرمائیں (آمین)

چند ارباب فن جن کا شرح میں ذکر آیا ہے

۱-شیخ ابوعلی سینا:

ابوعلی حسین بن عبداللہ بن سینا (ولادت: ۳۷۰ھ وفات: ۴۲۸ھ) مسلمان فلسفیوں کا چودھری ہے، رئیس الحکماء خطاب ہے اور معلم ثالث لقب ہے، بخاری کے کسی گاؤں میں ولادت ہوئی اور ہمدان میں وفات پائی۔ تقریباً سو کتابوں کا مصنف ہے، چند مشہور کتابیں یہ ہیں: فن طب میں القانون، منطق وفلسفہ میں الشفاء اور اشارات اور الحکمۃ الشرقیہ بلند پایہ کتاب ہے۔

۲-ملا باقر داماد:

محمد بن باقر بن میر حسینی استر آبادی ثم الاصبہانی (متوفی ۱۰۳۱ھ) امامی شیعہ تھا، نجف میں انتقال ہوا، کثیر التصانیف ہے، فن حکمت میں الافق المبین بہت مشہور کتاب ہے۔

۳-امام غزالی:

حجۃ الاسلام ابوحامد محمد بن محمد غزالی طوسی رحمہ اللہ (ولادت: ۴۵۰ھ وفات: ۵۰۵ھ) مشہور بزرگ اور تقریباً دوسو کتابوں کے مصنف ہیں، آپ کی شہرۂ آفاق کتاب احیاء علوم الدین ہے، غَزَالَۃ علاقۂ طوس کا ایک گاؤں ہے اور طوس ایران میں ہے، اس صورت میں غزالی کی زاء مخفف ہوگی، اور غَزَّال (بہت سوت کاتنے والا) یہ ان کا خاندانی پیشہ تھا، اس صورت میں غَزَّالی کی زاء مشدد ہوگی۔ دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔

۴-فاضل استر آبادی:

نصیرالدین حسن الحسینی استر آبادی: مدارج الاحکام، موازین القسط اور تنقیح البیان وغیرہ کے مصنف، طہران کے باشندے تھے، ۱۲۵۵ھ کے قریب وفات پائی۔

۵-سُقراط:

زمانہ ۴۶۹ تا ۳۹۹ قبل مسیح، ایتھنز کا باشندہ اور فیثاغورس کا شاگرد تھا، اور فلسفہ کی اقسام میں سے الٰہیات اور اخلاقیات سے بحث کرتا تھا۔ اور زیادہ تر ریاضت میں مشغول رہتا تھا، اور زاہدانہ زندگی گذارتا تھا، ستر سال کی عمر میں اس پر یہ الزام لگا کہ وہ یونانی خداؤں کو نہیں مانتا، اور نئے خداؤں کی طرف دعوت دیتا ہے، چنانچہ ججوں نے اس کو ہلاک کرنے کا فیصلہ کیا اور اس زمانہ کے دستور کے مطابق زہر ہلاہل کا پیالہ پلایا گیا، جس سے اس کا انتقال ہوگیا۔

۶-افلاطون:

اس حکیم کو افلاطون الٰہی (اللہ والا افلاطون) بھی کہتے ہیں اس کا زمانہ تقریباً ۴۲۷ تا ۳۴۷ قبل مسیح ہے، ایتھنز کا باشندہ اور سقراط کا شاگرد تھا۔ اور یہ اساطین کی آخری کڑی سمجھا جاتا ہے۔ افلاطون نے ایتھنز میں ایک اکیڈمی قائم کی تھی جس میں وہ ریاضت اور فلسفہ کی تعلیم آخر دم تک دیتا رہا۔ اکاڈیمی یونانی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی ہیں: بیت الحکمت، افلاطون نے پچاس سال تک اس بیت الحکمت میں حکمت کی تعلیم دی ہے۔

۷-فیثاغورس:

اس کا زمانہ تقریباً ۵۸۲ تا ۳۹۹ قبل مسیح تھا۔ یہ حکیم سامیا کا باشندہ تھا اور موسوعہ عربیہ موسّعہ کے بیان کے مطابق آواگون (تناسخ ارواح) کا قائل تھا اور شہرستانی کا بیان یہ ہے کہ یہ حکیم حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانہ میں تھا، اور خود معدنِ نبوت سے حکمت حاصل کی تھی، فلاسفہ کے نزدیک اس کا بڑا مقام ہے وہ اس کو ''مضبوط رائے اور سنجیدہ ذہن والا'' قرار دیتے ہیں۔

۸-امام رازی:

علامہ فخر الدین محمد بن عمر رازی رحمہ اللہ (ولادت: ۵۴۴ھ وفات: ۶۰۶ھ) مشہور مفسر اور عقلیات، نقلیات اور گذشتہ لوگوں کے علوم میں یگانۂ روزگار تھے، تفسیر کبیر اور بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں۔

۹-عبدالجبار معتزلی:

ابوالحسین عبدالجبار بن احمد الہمدانی، الاسد آبادی: معتزلیوں کا امام اور رَی کا قاضی تھا،

۴۱۵ھ میں رَی میں انتقال ہوا، کثیر التصانیف ہے۔

۱۰- قاضی ابوبکر باقلانی:

ابوبکر محمد بن الطیب رحمہ اللہ: ۳۳۸ھ میں بصرہ میں ولادت ہوئی اور ۴۰۳ھ میں بغداد میں وفات پائی، اساطین اشاعرہ میں شمار ہے، استنباط مسائل پر عبور اور حاضر جوابی میں مشہور تھے، اور کثیر التصانیف ہیں، اعجاز القرآن اور الانصاف مطبوعہ کتابیں ہیں۔

۱۱- امام کرخی:

ابوالحسن عبیداللہ بن حسین رحمہ اللہ (ولادت ۲۶۰ھ وفات ۳۴۰ھ) مشہور حنفی فقیہ ہیں، امام طحاوی اور امام خصاف کے معاصر ہیں، کرخ: جائے ولادت ہے، وفات بغداد میں ہوئی، آپ کی مطبوعہ کتاب صرف اصول الکرخی ہے، اس میں وہ اصول بیان کئے گئے ہیں جن پر فقہ حنفی کی جزئیات کا مدار ہے، آپ نے جامع صغیر اور جامع کبیر کی شرحیں بھی لکھی ہیں۔

۱۲- ابوہاشم جُبائی معتزلی:

عبدالسلام بن محمد بن عبدالوہاب الجبائی (ولادت: ۲۴۷ھ وفات ۳۲۱ھ) حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے مولی ابان کی اولاد میں تھا۔ علم کلام میں ماہر اور کبار معتزلیوں میں شمار تھا، انفرادی رائیں رکھتا تھا اور جو جماعت اس کی پیروکار تھی اس کو بہشمیہ کہا جاتا تھا، تذکرۃ العالم اور العدۃ وغیرہ یادگار کتابیں ہیں۔

۱۳- سیبویہ:

ابو بشر عمرو بن عثمان (ولادت: ۱۴۸ھ وفات ۱۸۰ھ کل عمر ۳۲ سال) لقب: سِیْبَوَیْهِ (رائحۃ التفّاح) نحو کے مشہور امام ہیں۔ علم نحو کو آپ نے ہی مبسوط و مفصل کیا ہے، شیراز کے کسی گاؤں میں ولات ہوئی پھر بصرہ آئے، اور خلیل نحوی کی شاگردی اختیار کی، اور ان سے آگے بڑھ گئے، پھر بغداد چلے گئے، وہاں کسائی سے مناظرہ کیا، ہارون رشید نے آپ کو دس ہزار درہم انعام دیا، پھر وہاں سے اہواز آگئے اور وہاں انتقال ہوا۔ آپ کی بے نظیر کتاب کتابُ سیبویہ مطبوعہ ہے۔

۱۴-ابن حاجب:

نحو کی مشہور کتاب کافیہ کے مصنف، آپ ساتویں صدی کے جلیل القدر نحوی، صرفی، اصولی اور مالکی فقیہ ہیں، آپ کا لقب جمال الدین، کنیت ابوعمرو اور ابن الحاجب ہے، آپ کے والد دربان تھے اس لئے آپ اس کنیت سے مشہور ہوئے، آپ کا نام عثمان اور والد کا نام عمر تھا۔ سن ۵۷۰ھ مطابق ۱۱۷۴ء میں مصر کے گاؤں ''اسنا'' میں آپ کی ولادت ہوئی، قاہرہ میں نشوونما پائی، دمشق میں بودوباش اختیار کی، اور سن ۶۴۶ھ مطابق ۱۴۲۹ء میں شہر اسکندریہ میں آپ کی وفات ہوئی، آپ کردی النسل تھے، آپ نے بہت سی قیمتی کتابیں لکھی ہیں، چند یہ ہیں: (۱) **الكافية فى النحو** (۲) **الشافية فى الصرف** (۳) **مُنتهى السُّوْلِ والأمل فى عِلْمَيِ الأصول والجدل** (۴) **مختصر السُّوْل والأمل**، یہ سب کتابیں مطبوعہ ہیں۔

۱۵-علامہ جلال الدین دوانی:

جلال الدین محمد بن اسعد صدیقی، دوّانی: سن ۸۳۰ھ مطابق ۱۴۱۷ء میں دوّان میں پیدا ہوئے، شیراز میں نشوونما پائی، پھر فارس کے قاضی مقرر ہوئے اور سن ۹۱۸ھ مطابق ۱۵۱۲ء میں فارس میں آپ کا انتقال ہوا، آپ کثیر التصانیف ہیں اور بہت سی کتابیں مطبوعہ ہیں، فارسی میں بھی آپ کی تصنیفات ہیں اور انگریزی میں ان کا ترجمہ بھی ہوا ہے۔

۱۶-سید شریف جرجانی:

آپ کا نام علی بن محمد بن علی ہے۔ لقب نورالدین اور میر سید شریف جرجانی سے مشہور ہیں، ۲۲/شعبان ۷۴۰ھ میں شہر جرجان میں پیدا ہوئے، اور علامہ غیاث الدین ہروی نے آپ کی جائے پیدائش استرآباد کے قریب ''طاغو'' نامی گاؤں میں لکھی ہے، صغرسنی ہی میں باکمال علماء میں شمار ہونے لگا تھا، نحو کی متعدد کتابیں لکھیں، وافیہ شرح کافیہ بچپن میں لکھی ہے، شیراز کے مدرسہ دارالشفاء میں دس سال پڑھایا، پھر سمرقند تشریف لے گئے اور درس وتدریس جاری رکھی، علامہ سعدالدین تفتازانی کے ہم عصر ہیں، اور علامہ کے ساتھ ان کی نوک جھونک رہتی تھی۔ تفتازانی امیر تیمور لنگ کے یہاں صدر الصدور تھے، استعارہ کے موضوع پر دونوں میں ایک بار مناظرہ ہوا، نعمان خوارزمی معتزلی حکم تھا اس نے جرجانی کی رائے کو ترجیح دی جس

کی وجہ سے جرجانی کی بہت شہرت ہوئی، اور تیمور بھی آپ کو تفتازانی پر ترجیح دینے لگا، جب تیمور مرگیا تو جرجانی شیراز چلے آئے، آپ کی تصانیف پچاس سے زیادہ ہیں جن میں شرح مواقف، شرح مأۃ عامل، نحومیر، صرف میر، صغری، کبری اکثر مدارس میں داخل درس ہیں۔ فن مناظرہ میں شریفیہ آپ کا ایک رسالہ ہے، آپ کی وفات شیراز میں ۶ / ربیع الاول ۸۱۶ھ بروز بدھ ہوئی۔

۱۷- بحرالعلوم:

آپ کا اسم گرامی عبدالعلی محمد بن نظام الدین محمد ہے، والد ماجد ملا نظام الدین محمد لکھنوی سے تعلیم حاصل کی، ۱۷ سال کی عمر میں فارغ التحصیل ہوئے، آپ جید عالم اور منقول ومعقول اور فقہ واصول فقہ میں ید طولیٰ رکھتے تھے، نواب فیض اللہ کے زمانہ میں آپ لکھنو سے رام پور جا کر ایک سال رہے پھر تا حیات مدراس میں رہے، اور رجب ۱۲۲۹ھ میں مدراس میں وفات پائی، آپ نے متعدد نفیس کتابیں اور حواشی لکھے ہیں، جن میں سلم العلوم کی شرح اور حاشیہ میر زاہد شامل نصاب رہی ہیں۔

۱۸- صاحب مطالع:

آپ کا نام نامی عبدالرحمان بن احمد بن عبدالغفار، کنیت ابوالفضل اور لقب عضدالدین ہے، فارس میں مقام ایج کے باشندے تھے اس لئے ایجی کہلاتے ہیں، آپ کو اصول ومعانی اور عربیت پر زبردست دسترس حاصل تھی، کچھ دنوں منصب قضاء پر فائز رہے، صاحب کرمان سے کچھ کشیدگی ہوگئی اس لئے اس نے آپ کو قلعہ میں بند کردیا، سن ۷۵۶ھ مطابق ۱۳۵۵ء میں وہیں آپ کی وفات ہوئی، آپ کی تصانیف میں علم کلام میں مواقف اور منطق میں مطالع بہت مشہور ومتداول کتابیں ہیں اور شامل نصاب بھی رہی ہیں۔

۱۹- منلا مبین:

آپ ۱۱۵۸ھ میں پیدا ہوئے، جامع معقول ومنقول، حاوی فروع واصول اور بلند پایہ محدث وواعظ تھے، تمام کتب درسیہ ملاحسن سے پڑھیں، بہت ہی ذہین، ذکی اور جیدالطبع تھے، آپ نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں جن میں شرح سلم العلوم جو منلا مبین کے نام سے

مشہور ہے، زمانۂ قریب تک داخل نصاب رہی ہے، ۲۲؍ ربیع الثانی ۱۴۲۵ھ میں آپ کا انتقال ہوا...... منلا کے نون کا لام میں ادغام کر کے ملا بھی کہتے ہیں، یہ ترکی لفظ ہے جو علامہ کے ہم معنی ہے۔

۲۰- علامہ تفتازانی:

آپ کا اسم گرامی مسعود، لقب سعد الدین، والد کا نام عمر، لقب فخر الدین، دادا کا نام عبد اللہ اور لقب برہان الدین ہے، ماہ صفر ۷۱۲ھ یا ۷۲۲ھ میں ''تفتازان'' میں پیدا ہوئے جو خراسان کا ایک شہر ہے، آپ ابتداء میں کند ذہن تھے، قاضی عضد الدین کے حلقۂ درس میں آپ سے زیادہ غبی اور کوئی نہیں تھا، مگر مطالعہ کتب، جد و جہد اور سعی و کوشش سے آگے بڑھ گئے، آپ کو آنحضور ﷺ کی خواب میں زیارت ہوئی، آپ نے کند ذہنی کی شکایت کی تو آنحضور ﷺ نے اپنا لعاب مبارک آپ کے منہ میں ڈالا، اور دعا دی، جس کی وجہ سے آپ کی کایا پلٹ گئی، اور آپ کا باکمال فضلاء میں شمار ہونے لگا۔ علوم ادبیہ اور عقلیہ بلکہ تمام ہی علوم میں ماہر اور جامع آپ جیسا کوئی نہیں گذرا، آپ کی قابلیت کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ میر سید شریف جرجانی جیسے متبحر عالم بھی آپ کی کتابوں سے استفادہ کرتے تھے، آپ نے نحو، علم معانی، علم منطق، علم کلام، علم فقہ، اصول فقہ اور تفسیر و حدیث وغیرہ میں بیش قیمت کتابیں تصنیف فرمائیں ہیں۔ آپ کی تصانیف میں سے متعدد کتابیں داخل درس ہیں، مثلاً: تہذیب المنطق، مختصر المعانی شرح تلخیص المفتاح، شرح عقائد نسفی، تلویح شرح توضیح اور مطول شرح تلخیص المفتاح بھی زمانہ قریب تک داخل درس رہی ہیں، ۲۲؍ محرم الحرام ۷۹۲ھ بروز بدھ سمرقند میں انتقال ہوا۔ اولاً آپ کو وہیں دفن کیا گیا، پھر ۹؍ جمادی الاولیٰ کو وہاں سے آپ کا جسد خاکی نکال کر مقام سرخس منتقل کیا گیا۔

۲۱- قطب الدین رازی:

آپ کا نام محمد بن محمد، کنیت ابو عبد اللہ اور لقب قطب الدین تحتانی ہے، رَی کے باشندے تھے، اس لیے رازی کہلاتے ہیں، آپ اور قطب الدین شیرازی شیراز کے مدرسہ میں پڑھتے تھے، شیرازی بالائی منزل میں اور آپ نچلی منزل میں رہتے تھے، اس لئے شیرازی کو

قطب الدین فوقانی اور آپ کو قطب الدین تحتانی کہا جانے لگا۔ آپ منطق وحکمت کے امام، تفسیر، معانی اور بیان وغیرہ میں یدطولیٰ رکھتے تھے، علامہ سعد الدین تفتازانی اور علامہ جلال الدین دوانی آپ کے تلامذہ میں ہیں، آپ کی تصانیف میں شمسیہ کی شرح قطبی سبھی مدارس میں داخل درس ہے، اور شرح مطالع اور شرح اشارات بہت مشہور ومقبول اور داخل درس رہی ہیں۔ ۶/ذوالقعدہ ۷۶۶ھ میں تقریباً ۷۴ سال کی عمر میں وفات پائی۔

۲۲-سیدزاہد ہروی:

میرزاہد بن قاضی محمد اسلم ہروی کابلی کی پیدائش ہندوستان میں ہوئی، لیکن آپ کے والد ماجد خراسان کے شہر ہرات میں رہے اس لئے آپ ہروی کہلاتے ہیں، آپ بڑے متبحر عالم اور منطق کے امام تھے، اور وقت کے علماء وفضلاء پر فائق تھے۔ سن ۱۰۶۴ھ میں شاہجہاں نے آپ کو کابل کا محرر بنایا، جب عالمگیر تخت نشین ہوئے تو سن ۱۰۷۷ھ میں لشکر کا محاسب بنایا، پھر کچھ دنوں کے بعد کابل کی صدارت پر مامور کردیا، اس درمیان بہت طلباء، علماء اور فضلاء نے آپ سے فیض حاصل کیا، آپ کی تصانیف میں حاشیہ شرح مواقف بہت مشہور اور داخل درس رہی ہے، اس کے علاوہ منطق میں ملا جلال کی شرح، رسالہ قطبیہ کا حاشیہ اور حاشیہ شرح ہیاکل آپ کے تصنیفی کارنامے ہیں۔

۲۳-علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی:

عبدالحکیم بن شمس الدین سیالکوٹی (متوفی ۱۰۶۷ھ) سیالکوٹ لاہور کے قریب ایک جگہ ہے، شاہجہاں سے آپ نے ملاقات کی اس نے آپ کا اعزاز واکرام کیا اور وظیفہ جاری کیا، آپ کی متعدد تصانیف اور حواشی مطبوعہ ہیں۔

۲۴-فارابی:

ابونصر محمد (ولادت ۲۶۰ھ وفات ۳۳۹ھ) مسلمان فلاسفہ کا بادشاہ اور یونانی فلسفہ کے مترجمین کا سرخیل ہے، اس کا لقب 'معلم ثانی' ہے کیونکہ اس نے ارسطو کی کتب منطقیہ کی شرح کی ہے، تقریباً سو کتابوں کا مصنف ہے، فاراب کی طرف نسبت ہے جو ترکستان کا ایک شہر ہے۔

چار مکاتبِ فکر

حقائق اشیاء اور کمالات علمیہ سے بحث کرنے والے چار گروہ ہیں: مشائین، اشراقیین، متکلمین اور صوفیہ۔

مَشَّائیۃ: فلسفہ یونان کا ایک مکتب فکر ہے، جس کا بانی ارسطو اور اس کا جانشین ثاؤفراسطوس ہے، اس مکتب فکر کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ غور وفکر اور استدلال و براہین پر اعتماد کرتے ہیں، یعنی مسائل عقلیہ کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں، اور یہ نام ارسطو کے طریقۂ تعلیم کی طرف مشیر ہے، ارسطو ایتھنز کے اسٹیڈیم میں چلتے چلتے لکچر دیا کرتے تھے، فارابی اور ابن سینا نے اسی مکتب فکر کی پیروی کی ہے۔

اشراقیۃ: یہ بھی فلسفہ یونان کا ایک مکتب فکر ہے اور اس کا بانی افلاطون ہے۔ اس مکتب فکر کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ لوگ مسائل عقلیہ حل کرنے میں بھی باطن کی صفائی اور اشراق نوری پر اعتماد کرتے ہیں، اور اسی کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ان کا نام اشراقیہ تجویز کیا گیا ہے، شیخ مقتول شہاب الدین سُہروردی نے اس مکتب فکر کی پیروی کی ہے۔

متکلمین: وہ علمائے اسلام ہیں جو علم کلام میں بلند پایہ اور مہارت تامہ رکھتے ہیں، جیسے امام غزالی اور امام رازی رحمہما اللہ، مسائل نظریہ میں ان کا بحث کا انداز وہی ہے جو حکمائے مشائیہ کا ہے، یعنی یہ حضرات بھی غور وفکر اور استدلال و برہان پر اعتماد کرتے ہیں۔

نوٹ: متکلمین سے مراد عام ہے خواہ وہ اہل حق ہوں یعنی اشاعرہ، ماتریدیہ اور سلفیہ (غیر مقلدین نہیں) یا گمراہ فرقوں سے ان کا تعلق ہو، جیسے معتزلہ، خوارج اور شیعہ وغیرہ۔

صوفیۃ: ریاضت ومجاہدہ کرنے والے مسلمان ہیں، جیسے شیخ اکبر رحمہ اللہ، یہ حضرات حل مسائل میں اشراقیہ کا انداز اختیار کرتے تھے، یعنی باطن کی صفائی اور دل کی نورانیت سے مسائل عقلیہ حل کرتے تھے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سُبْحَانَهٗ! مَا أَعْظَمَ شَانَهٗ!

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی ذات (عیوب ونقائص سے) نہایت پاک ہے! (اور) وہ کس قدر عظیم الشان ہیں!

قولہ: سبحانہ! سبحان مصدر ہے، اور مفعول کی طرف مضاف ہے، پھر مرکب اضافی ایسے فعل کا مفعول مطلق ہے جس کا محذوف رکھنا واجب ہے۔ اصل: أَسَبِّحُ اللّٰهَ سُبْحَانَهٗ ہے۔ اور مفعول مطلق تاکید کے لئے ہے، اس لئے ترجمہ میں 'نہایت' بڑھایا ہے۔

قاعدہ: چار جگہ مفعول مطلق کے عامل کو محذوف رکھنا واجب ہے:

ایک: جب مصدر (مفعول مطلق) کی اضافت فاعل کی طرف کی جائے، جیسے سورۃ النساء (آیت ۲۴) میں ہے: ﴿كِتَابَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ﴾: اللہ تعالیٰ نے یہ احکام تم پر فرض کئے ہیں۔ اس کی اصل: كَتَبَ اللّٰهُ كتاباً عليكم ہے، فعل کو حذف کر کے مصدر کتابا کی فاعل کی طرف اضافت کی گئی ہے، اسی طرح ﴿سُنَّةَ اللّٰهِ﴾ [الاحزاب ۶۲] کی اصل: سَنَّ اللّٰهُ سُنَّةً ہے، اور ﴿صِبْغَةَ اللّٰهِ﴾ [البقرۃ آیت ۱۳۸] کی اصل صَبَغَ اللّٰهُ صِبْغَةً ہے، اور ﴿وَعْدَ اللّٰهِ﴾ [الروم ۶] کی اصل وَعَدَ اللّٰهُ وَعْدًا ہے۔

دوم: جب مصدر کی اضافت مفعول کی طرف کی جائے، جیسے: ﴿سُبْحَانَ اللّٰهِ﴾: [یوسف ۱۰۸] اللہ تعالیٰ (شرک سے) پاک ہیں! اس کی اصل: أُسَبِّحُ اللّٰهَ سبحانا ہے، فعل کو حذف کر کے مصدر: سبحان کی مفعول کی طرف اضافت کی گئی ہے، اسی طرح ﴿ضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [محمد ۴]: ان کی گردنیں مارو، اس کی اصل: اِضْرِبُوْا الرقابَ ضرباً ہے۔

سوم: جب فاعل کو مصدر (مفعول مطلق) کے بعد حرفِ جر کے ساتھ لایا جائے، جیسے: ﴿بُعْدًا لِّعَاد﴾ اور ﴿بُعْدًا لِّثَمُوْد﴾ [سورۂ ہود]: اس کی اصل بَعُدَ عَادٌ/ ثمودٌ ہے۔

چہارم: جب مفعول کو مصدر کے بعد حرفِ جر کے ساتھ لایا جائے، جیسے: عَجَبًا لَكَ: تجھ پر حیرت ہے! ای عَجِبْتُ منك عجباً۔

قوله: ما أعظم شانهٔ: فعل تعجب ہے، مَا اَفْعَلَهُ کے وزن پر، اور وجہ تعجب: عظمتِ شان باری تعالیٰ ہے، یعنی اللہ کی صفات اور کارنامے اس قدر عظیم ہیں کہ ادراک کرنے والے کا ادراک ان تک نہیں پہنچ سکتا۔

فائدہ: سبحانه اور ما أعظم شانه دونوں الگ الگ جملے ہیں، پہلا جملہ تسبیح ہے، اور دوسرا جملہ تحمید۔ تسبیح کے معنی ہیں: اللہ تعالیٰ کی پاکی بیان کرنا، تمام عیوب ونقائص سے ان کا منزہ ہونا بیان کرنا۔ اور تحمید کے معنی ہیں: ان کی تعریف کرنا، یعنی ان کا خوبیوں کے ساتھ اور کمالات کے ساتھ متصف ہونا بیان کرنا۔

اور حدیث شریف میں ہے کہ دو جملے زبان پر بہت ہلکے، رحمٰن کو بہت پیارے، اور میزانِ عمل میں بہت بھاری ہیں، وہ دو جملے یہ ہیں: ۱- سبحان اللہ وبحمدہ ۲ سبحان اللہ العظیم۔ ان دونوں جملوں میں پہلا جملہ یعنی سبحان اللہ: تسبیح وتقدیس پر مشتمل ہے اور بحمدہ اور العظیم تحمید ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس حدیث پاک کی پیروی میں پہلے جملہ میں اللہ کی پاکی بیان کی، اور دوسرے جملہ میں ان کی تحمید کی۔

لَایُحَدُّ وَلَایُتَصَوَّرُ.

ترجمہ: وہ نہ حد (تعریف) کے ذریعہ جانے جاتے ہیں اور نہ وہ تصور کئے جاتے ہیں۔

قوله: لَایُحَدُّ: فعل مضارع منفی مجہول ہے، اور حد کے اصطلاحی معنی مراد ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ حدّ (جنس وفصل) کے ذریعہ نہیں پہچانے جاتے، کیوں کہ وہ بسیط ہیں، جنس وفصل

سے مرکب نہیں۔

قوله: لايتصور: بھی فعل مضارع منفی مجہول ہے۔ اور تصور کے اصطلاحی معنی مراد ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ تصور نہیں کئے جاتے...... کیوں کہ کسی بھی چیز کے تصور کرنے کے لیے (جاننے کے لیے) ضروری ہے کہ وہ چیز یا تو محسوس ہو یا اس کے اجزاء ہوں اور اللہ تعالیٰ نہ تو محسوس ہیں، اور نہ ان کے اجزاء ہیں۔ پس ان کا تصور محال ہے۔

فائدہ: تصور کی چار قسمیں ہیں: ۱- تصور بِالْكُنْهِ ۲- تصور بِكُنْهِهِ ۳- تصور بِالْوَجْهِ ۴- تصور بِوَجْهِهِ کیوں کہ کسی بھی چیز کا تصور یا تو ذاتیات کے ذریعہ کیا جائے گا یا عرضیات کے ذریعہ۔ پھر ہر صورت میں ان ذاتیات اور عرضیات کو علم کا ذریعہ بنایا جائے گا یا نہیں؟ پس کل چار صورتیں ہونگی، اس لیے تصور کی بھی چار قسمیں ہیں، تفصیل درج ذیل ہے۔

۱- **تصور بالكنه:** کسی چیز کو اس کی ذاتیات کے ذریعہ جاننا۔ یعنی ذاتیات (جنس وفصل) کو آئینۂ معرفت بنا کر جاننا۔ جیسے انسان کو حیوان ناطق کے ذریعہ جاننا۔

۲- **تصور بكنهه:** کسی چیز کو اس کی ذاتیات کے ساتھ جاننا۔ یعنی ذاتیات کو آئینۂ معرفت بنائے بغیر کسی چیز کو جاننا، جیسے کوئی شخص حیوانِ ناطق کو ذریعہ بنائے بغیر انسان کو کسی اور طریقہ سے جان لے، اور ساتھ ہی اس کی ذاتیات (حیوانِ ناطق) بھی ذہن میں آجائیں تو یہ تصور بِكُنْهِهِ ہے۔

اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً انسان نظر پڑا، اس کو دیکھتے ہی دونوں باتیں خود بخود ذہن میں آگئیں، یعنی ذاتیات کو ذریعہ بنائے بغیر ذات کو سمجھ لیا تو یہ تصور بكنهه ہے......

كُنْهٌ کے معنی ہیں: حقیقت اور ماہیت، پس تصور بالكنه کے معنی ہیں: ماہیت کے ذریعہ تصور کرنا، یعنی جاننا۔ اور تصور بكنهه کے معنی ہیں ماہیت کے ساتھ جاننا۔

۳- **تصور بالوجه:** کسی چیز کو عرضیات کے ذریعہ جاننا، یعنی عرضیات کو آئینۂ معرفت بنا کر جاننا، جیسے ماشي (پیروں پر چلنے والا) مستقيم القامة (پاؤں پر سیدھا کھڑا ہونے والا) ضاحك (ہنسنے والا) اور متعجب (تعجب کرنے والا) کو آئینۂ معرفت بنا کر انسان کو جاننا۔

۴-تصور بوجهه: کسی چیز کو اس کی عرضیات کے ساتھ جاننا، یعنی عرضیات کو آئینۂ معرفت بنائے بغیر جاننا۔ وَجْه کے معنی ہیں: عوارض اور صفات۔

مسئلہ: اللہ تعالیٰ کا تصور بالکنہ اور بکنہہ ممکن نہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ بسیط ہیں۔ ان کی ذاتیات نہیں، پس تصور کی پہلی دونوں قسموں کی کوئی گنجائش نہیں...... البتہ اللہ تعالیٰ کا تصور بالوجہ اور بوجہہ ممکن ہے۔ اور وہ ''وجوہ'' جن کو آئینۂ معرفت بنا کر اللہ تعالیٰ کو جانا جاتا ہے، وہ ان کی صفات ہیں، قرآن وحدیث میں انہی صفات کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا تعارف کرایا گیا ہے۔

وَلاَ يُنْتَجُ وَلاَيَتَغَيَّرُ.

ترجمہ: اور وہ نتیجہ نہیں نکالے جاتے ہیں، اور نہ ان میں کوئی تبدیلی آتی ہے۔

قوله: لَايُنْتَجُ: مضارع منفی مجہول ہے، اور نتیجہ کے اصطلاحی معنی مراد ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ کو قیاس کے ذریعہ (صغری کبری ملا کر) نہیں جانا جاسکتا...... اور لَايَنْتِجُ کو معروف پڑھنا بھی درست ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نتیجہ نہیں نکالتے، یعنی چیزوں کا علم صغری کبری ملا کر اور قیاس کے ذریعہ حاصل نہیں کرتے، کیوں کہ ان کا علم حضوری ہے، حصولی نہیں۔ والإنتاجُ **يُستعمل معروفاً ومجهولاً فى الاصطلاح، فيصح بناءً عليه أن يُقْرَأَ مجهولا** (حاشیہ ملاحسن)

قوله: ولايتغير: یہ فعل مضارع معروف ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اندر کوئی تغیر نہیں ہوتا، نہ ذات میں نہ صفات میں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود اور قدیم ہیں، اور قدیم: حوادث کا محل نہیں ہوتا۔ اور تغیرات خواہ ذات میں ہوں یا صفات میں، از قبیل حوادث ہیں، اس لیے ان کی بارگاہ تغیر سے پاک ہے۔

تَعَالٰى عن الجنسِ والجِهاتِ.

ترجمہ: وہ جنس وجہات سے برتر ہیں۔

قوله: تَعَالیٰ: فعل ماضی صیغہ واحد مذکر غائب ہے، جس کے معنی ہیں: برتر ہے، اور اس باب کا صرف یہی فعل اور یہی صیغہ مستعمل ہے، اور اس کا مجرد: عَلاَ یَعْلُوْ عُلُوًّا ہے، جس کے معنی ہیں: بلند ہونا۔

اور جنس کے یا تو اصطلاحی معنی مراد ہیں، یعنی جنسِ منطقی یعنی وہ کلی جو مختلف ماہیتوں والی بہت سی چیزوں پر صادق آئے اور جس چیز کی جنس ہوتی ہے اس کی فصل بھی ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کے لیے جب جنس نہیں تو ان کے لیے فصل بھی نہیں، یعنی ان کے اجزائے ذاتیہ نہیں...... یا جنس کے لغوی معنی مراد ہیں یعنی ان کا کوئی مُجانس (ہم جنس) نہیں۔

اور جہات سے مراد: جہاتِ ستہ ہیں، یعنی فوق (اوپر) تحت (نیچے) یمین (دائیں) شمال (بائیں) قدّام (آگے) خلف (پیچھے) یعنی اللہ تعالیٰ جہاتِ ستہ سے ماوراء (پرے) ہیں، کیوں کہ جہات: مخلوق ہیں اور اللہ تعالیٰ خالق ہیں، اس لیے خالق: مخلوق میں نہیں ہوسکتا۔

فائدہ(۱): تعالیٰ عن الجنس والجهات: ماسبق میں گذرے ہوئے تمام دعووں کی دلیل ہے۔ پہلے تین باتیں آئی ہیں: (۱) اللہ تعالیٰ کو حد کے ذریعہ نہیں جانا جاتا (۲) اللہ تعالیٰ کا ماہیت کے ذریعہ تصور نہیں کیا جاتا (۳) اور اللہ تعالیٰ میں کوئی تبدیلی نہیں آتی...... چوں کہ حد اور کُنہ اس چیز کی ہوتی ہے جس کی ذاتیات ہوں اور اللہ تعالیٰ جنس وفصل سے پاک ہیں۔ یا پھر کوئی چیز محسوس ہو تو اس کی صورت ذہن میں حاصل کی جاسکتی ہے، اور اللہ تعالیٰ محسوس بھی نہیں، کیوں کہ وہ جہاتِ ستہ سے پاک ہیں، اور امر محسوس کے لیے جہاتِ ستہ میں سے کسی جہت میں ہونا ضروری ہے۔

اور اگر جنس بمعنی مجانس ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا تصور اس لیے نہیں کیا جاسکتا کہ وہ خود تو محسوس نہیں، البتہ اگر ان کے مجانس کوئی محسوس چیز ہوتی تو اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا تصور کیا جاتا، مگر وہ مماثل سے بھی پاک ہیں، اس لیے ان کا تصور کرنے کی کوئی صورت نہیں۔

فائدہ(۲): اب تک کے تمام جملوں کا جو واضح مطلب تھا وہ عرض کیا گیا۔ شارحین

نے اور بھی بہت سے احتمالات لکھے ہیں، جن میں سے کچھ قرینِ قیاس ہیں، اور کچھ دور کی کوڑی ہیں۔ مثلاً مناسب موقع یہ مطلب بھی ہے کہ لَایُحَدُّ کو مضارع معروف لَایَحُدُّ پڑھا جائے اور اصطلاحی معنی مراد لیے جائیں، یعنی اللہ تعالیٰ کسی چیز کو حد کے ذریعہ نہیں جانتے، یعنی جنس وفصل ملا کر اللہ تعالیٰ کسی چیز کا علم حاصل نہیں کرتے، کیوں کہ ان کا علم حضوری ہے، حصولی نہیں۔ اور زیادہ تر احتمالات بے معنی ہیں، اس لیے میں نے ان کو بیان نہیں کیا، اور میں خطبہ میں زیادہ وقت ضائع کرنا پسند بھی نہیں کرتا۔ اصل توجہ مطالبِ کتاب پر رہنی چاہئے، اور مقدمات سے جلدی گذر جانا چاہئے۔

فائدہ (۳): علم کی دو قسمیں ہیں: حصولی اور حضوری۔ ان کی تعریفات درج ذیل ہیں:

۱۔ علم حصولی: یعنی حاصل کیا ہوا علم، اور وہ وہ علم ہے جو معلوم کی صورت ذہن میں لاکر حاصل کیا جاتا ہے، اور اس میں صورتِ علمیہ اور صورتِ خارجیہ الگ الگ چیزیں ہوتی ہیں، مثلاً ہمارے حواس سے باہر جتنی چیزوں کا وجود ہے جب ہم ان کو جاننا چاہتے ہیں تو ان کی صورتیں ذہن میں لاتے ہیں، یہ ذہن میں آنے والی صورتیں: صورِ علمیہ اور علم انطباعی کہلاتی ہیں، اور وہ خارج میں پائی جانے والی صورتوں کا غیر ہیں۔ پھر صورِ علمیہ کے ذہن میں آنے کے بعد حالتِ ادراکیہ یعنی جاننے کی صلاحیت اس صورتِ علمیہ کے ساتھ مل جاتی ہے، پس چیزوں کا علم ہوجاتا ہے۔ جاننے کا یہ طریقہ علم حصولی اور علم انطباعی کہلاتا ہے۔

۲۔ علم حضوری: وہ علم ہے جس میں معلوم بذاتِ خود ادراک کرنے والی قوت کے پاس آموجود ہوتا ہے، اور اس کو سمجھ لیا جاتا ہے۔ اس علم میں صورتِ علمیہ اور صورتِ خارجیہ ایک ہی چیز ہوتے ہیں، جیسے ہم اپنی ذات وصفات کو جانتے ہیں، مگر ان کی صورتیں ہمارے ذہن میں نہیں آتیں، بلکہ ذات وصفات خود ہی سامنے ہوتی ہیں، اور ان کو جان لیا جاتا ہے، پس یہ علم حضوری ہے۔

اللہ تعالیٰ کا علم حضوری ہے، حصولی نہیں

جاننا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ جو تمام چیزوں کو جانتے ہیں: وہ علم حضوری کے طور پر جانتے

ہیں، وہ علم حصولی کے طور پر نہیں جانتے، کیوں کہ اول تو 'احتیاج' اللہ کی ذات کے منافی ہے، پھر علم حصولی اشیائے خارجیہ کے وجود کے بعد ہی حاصل ہوسکتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کو ہر چیز کا علم ازل سے حاصل ہے، جب کوئی چیز موجود نہیں تھی تب بھی اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جانتے تھے، اس لیے اللہ کا علم حصولی نہیں ہوسکتا۔

فائدہ (۴): اسی طرح **لایُتَصَوَّرُ** کو معروف **لایَتَصَوَّرُ** بھی پڑھ سکتے ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ تصور نہیں کرتے یعنی چیزوں کا علم ان کی صورتوں کے ذریعہ حاصل نہیں کرتے، کیوں کہ ان کا علم حضوری ہے، حصولی نہیں۔

اسی طرح **لَایُنْتِجُ** کو بھی معروف پڑھ سکتے ہیں، یعنی وہ صغری کبری ملا کر نتیجہ نہیں نکالتے، اس لیے کہ قیاس سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ استدلالی ہوتا ہے، اور استدلالی علم حصولی ہوتا ہے، جس سے اللہ تعالیٰ پاک ہیں۔

ملحوظہ (۱): **لایحد، لایتصور** اور **لاینتج** کو ایک ہی طرح پڑھنا چاہئے، یا تو سب کو معروف پڑھا جائے یا سب کو مجہول پڑھا جائے، اور دونوں صورتوں میں یہ تینوں جملے **ما أعظم شانه** کی تفسیر ہونگے۔

ملحوظہ (۲): مضمون کی خوبی مجہول پڑھنے میں ہے، معروف پڑھنے کی صورت میں مضمون شاندار نہیں بنتا۔

جَعَلَ الْكُلِّيَّاتِ وَالْجُزْئِيَّاتِ.

پہلا ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے کلیات اور جزئیات بنائیں یعنی کائنات کو دو حصوں میں تقسیم کیا، بعض چیزوں کو کلیات بنایا اور بعض کو جزئیات، جیسے انسان کو کلی بنایا اور زید، عمرو کو جزئیات، اس صورت میں **جَعَلَ** بمعنی **صَيَّرَ** ہوگا۔

دوسرا ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے کلیات اور جزئیات پیدا کیں، اس صورت میں **جَعَلَ** بمعنی **خَلَقَ** ہوگا، یعنی ساری کائنات اللہ تعالیٰ نے پیدا کی ہے اور کوئی پیدا کرنے والا نہیں۔

اللہ تعالیٰ ہی کل کائنات کے خالق ہیں

اللہ تعالیٰ نے کلیات اور جزئیات پیدا کیں، یعنی کائنات کے ذرے ذرے کو پیدا کرنے والے اللہ تعالیٰ ہیں، صاحبِ کتاب علامہ محبّ اللہ بہاری رحمہ اللہ نے اس جملہ میں فلاسفہ اور معتزلہ پر رد کیا ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے صرف عقلِ اول کو پیدا کیا ہے، پھر عقلِ اول نے عقلِ ثانی اور فلکِ نہم کو پیدا کیا ہے، پھر عقلِ ثانی نے عقلِ ثالث اور فلکِ ثامن کو پیدا کیا ہے، پھر عقلِ ثالث نے عقل رابع، اور فلکِ سابع کو پیدا کیا ہے، یہاں تک کہ عقلِ تاسع پیدا ہوئی اور اس نے عقلِ عاشر اور فلکِ قمر کو پیدا کیا، پھر عقل عاشر نے ساری کائنات پیدا کی (تفصیل کے لئے دیکھیں معین الفلسفہ ص:۵۹)

اور معتزلہ کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ نے صرف جواہر پیدا کئے ہیں، پھر جواہر نے اعراض پیدا کئے، مثلاً ہمیں اللہ نے پیدا کیا، پھر ہم نے خود اپنے اعمال وافعال کو پیدا کیا۔

مصنف علیہ الرحمہ نے ان دونوں جماعتوں کی تردید کی ہے، اور فرمایا ہے کہ ہر چیز کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں، کلیات بھی انھوں نے پیدا کی ہیں، اور جزئیات بھی۔ کائنات کلیات وجزئیات کا مجموعہ ہے، پس کل کائنات کے خالق اللہ ہیں۔

جعلِ بسیط اور جعلِ مرکب:

یہاں ایک معرکۃ الآراء مسئلہ ہے کہ جعلِ بسیط حق ہے یا جعلِ مرکب؟ اشراقیین (۱) جعل بسیط کو حق کہتے ہیں، اور مشّائین (۲): جعل مرکب کو حق مانتے ہیں۔ اس مسئلہ کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے جَعْل کو سمجھا جائے، اور بسیط اور مرکب کی حقیقت جانی جائے۔

(۱) اشراقیین: حکماء یونان کا وہ مرتاض گروہ جو تصفیۂ قلب اور کشف کے ذریعہ شاگردوں کو دور بیٹھے ہوئے تعلیم دیا کرتا تھا۔

(۲) مشائین: وہ حکماء جو ایک دوسرے کے پاس جا کر علم حاصل کیا کرتے تھے، یا چلتے چلتے پڑھایا کرتے تھے۔

جَعْل: مصدر ہے، جعل(ف) جَعلا کے معنی ہیں بنانا، پیدا کرنا۔ جیسے ﴿جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّوْرِ﴾ (اللہ تعالیٰ نے تاریکیاں اور روشنی پیدا کی) اس صورت میں جَعَلَ بمعنی خَلَقَ ہوگا۔

اور جہاں بھی جَعَلَ بمعنی خَلَقَ (پیدا کرنا) ہوگا وہاں تین چیزیں ضرور ہونگی، خالق، مخلوق اور فعلِ خلق: فعل کے معنی ہیں: اثر ڈالنا، جیسے انفعال کے معنی ہیں: اثر قبول کرنا۔ پس جب جاعل اثر ڈالے گا تو لامحالہ اس اثر کو قبول کرنے والی بھی کوئی چیز ہوگی، یعنی کوئی چیز مجعول ومخلوق ہوگی۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ کیا چیز ہے جو جاعل کے جَعْل کا اثر قبول کرتی ہے؟

تین چیزیں ہیں: (۱) ماہیت (۲) وجود (۳) اور ماہیت کا وجود کے ساتھ اتصاف (متصف ہونا) اور اِس میں سب کا اتفاق ہے کہ جعل کا اثر 'وجود' قبول نہیں کرتا، کیوں کہ وجود ماہیت سے علاحدہ ایک چیز ہے۔ پس اگر وجود اثر قبول کرے گا تو وہی مجعول (موجود) ہوگا، ماہیت موجود نہیں ہوگی۔ اس لیے اس میں اتفاق ہے کہ جاعل کے جعل کا اثر بالذات وجود قبول نہیں کرتا، اب یا تو ماہیت اثر قبول کرے گی، یا ماہیت کا وجود کے ساتھ اتصاف اثر قبول کرے گا، پہلی صورت کا نام جعلِ بسیط ہے...... بسیط کے معنی ہیں: 'ایک چیز' اور جعلِ بسیط کے معنی ہیں: 'کسی مفرد چیز کا جعل کے اثر کو قبول کرنا'...... اور دوسری صورت کا نام جعلِ مرکب ہے، کیوں کہ اتصاف: طرفین سے مرکب ایک ہیئت کا نام ہے اور جب طرفین سے مرکب ہیئت نے جعل کا اثر قبول کیا، تو جعل مرکب حق ہوا۔

مصنف کا فیصلہ: جعلِ بسیط کی صورت میں جَعَلَ بمعنی خَلَقَ ہوتا ہے۔ اور جعلِ مرکب کی صورت میں جَعَلَ بمعنی صَيَّرَ ہوتا ہے، اور خلق متعدی بیک مفعول ہے، جیسے خلق الأرض۔ اور صَيَّرَ متعدی بدو مفعول ہے، جیسے صَيَّرَ الطِّيْنَ كُوْزًا (مٹی کو صراحی بنایا) پس جعلِ بسیط کی صورت میں ایک مفعول آئے گا اور جعلِ مرکب کی صورت میں دو مفعول آئیں گے، اور دوسرا مفعول لفظ وجود ہوگا اور یوں کہا جائے گا: جعل الكليات والجزئيات موجودتين۔ اسی طرح جعل الظلمات والنور موجودتين کہا جائے گا۔

مگر قرآنِ کریم میں ایک ہی مفعول ہے۔ **جعل الظلمات والنور** مفعولِ ثانی ذکر نہیں کیا۔ مصنف علیہ الرحمہ نے بھی صرف مفعول اول کو ذکر کیا ہے، دوسرا مفعول ذکر نہیں کیا، پس معلوم ہوا کہ مصنف کے نزدیک جعل بسیط حق ہے۔

فائدہ: لیکن اگر جَعَلَ کو اس کے لغوی معنی میں لیا جائے تو جعل بسیط و مرکب کی بحث بے فائدہ ہو جاتی ہے، کیوں کہ اس صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر چیز کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں، ان کے علاوہ کوئی خالق نہیں۔ رہی یہ بات کہ مجعول: وجود ہے یا ماہیت یا ایک کا دوسرے کے ساتھ اتصاف؟ ظاہر ہے: وجود علاحدہ چیز ہے، اسی طرح ماہیت بھی مستقل چیز ہے، پس دونوں کا علاحدہ علاحدہ جعل: جعلِ بسیط ہے، پھر جب کسی ماہیت کو وجود کے ساتھ متصف کیا تو یہ جعل مرکب ہوا، پس دونوں جعل اپنی اپنی جگہ برحق ہیں، اور بحث ایک دوسرے کا نقطۂ نظر نہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔

فائدہ: کلیات کو جزئیات پر اس لیے مقدم کیا کہ کلیات کی مجعولیت جزئیات کی مجعولیت پر مقدم ہے۔

الإِيْمَانُ به نِعْمَ التَّصديقُ، وَالِاعْتِصَامُ به حَبَّذَا التَّوْفِيْقُ.

ترجمہ: اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے، اور ان کو مضبوط تھامنا بہترین توفیق ہے۔

قولہ: به کی ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے، اور قرینہ آئندہ جملہ ہے۔ اور جعلِ بسیط یا مرکب کو مرجع بنانا دور کی کوڑی ہے...... اور اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا: بہترین تصدیق (ایمان) ہے، اللہ تعالیٰ کے علاوہ پر ایمان لانا یعنی ان کو خدا ماننا باطل تصدیق ہے۔

فائدہ: اس جملے میں ایمان پر تصدیق کا حمل کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ایمان اور تصدیق ایک چیز ہیں، پس جس طرح تصدیق بسیط ہے، ایمان بھی بسیط ہے، اگر ایمان: تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا نام ہوتا، تو تصدیق کا حمل ایمان پر

درست نہ ہوتا، کیوں کہ بسیط کا حمل مرکب پر جائز نہیں۔

قوله: الاعتصام به حبذا التوفيق: اِعْتَصَمَ به: کے معنی ہیں: ہاتھ سے مضبوط پکڑنا۔ اور حَبَّذَا: فعلِ مدح ہے، حَبَّ اور ذَا اسم اشارہ سے مرکب ہے، اور اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر توفیقِ خداوندی شامل حال ہو جائے اور اس کی برکت سے ہم گناہوں سے اور جہنم سے بچ جائیں تو زہے نصیب!

فائدہ: اب تک جتنے جملے آئے ہیں ان میں براعتِ استہلال ہے۔ بَرَعَ کے معنی ہیں: علم یا فضیلت یا جمال میں کامل ہونا، اور بَرَاعَةٌ: باب کرم کا مصدر ہے۔ اور استھلال: باب استفعال کا مصدر ہے، اس کے معنی ہیں: نیا چاند دیکھنا اور نیا چاند نظر آنے پر شور مچانا ......اور براعتِ استہلال کے معنی ہیں: بات اس انداز سے شروع کرنا کہ مقصد کی طرف اشارہ ہو جائے۔ الابتداءُ بکلامٍ مشتملٍ علی إشارة مَاسِيْقَ لِأَجْلِه (دستور العلماء)

پس لایحد میں حد اور رسم کی طرف، اور لایتصور میں تصور وتصدیق کی طرف، اور لاینتج میں قیاس اور اس کے نتیجہ کی طرف، اور لایتغیر میں قواعد منطق کے عام اور کلی ہونے کی طرف، اور جنس سے جنس وفصل کی طرف، اور جہات سے قضایا موجّہ کی جہتوں کی طرف اشارہ ہے۔ اور کلیات وجزئیات اور تصدیق تو علم منطق کے معروف مسائل ہیں۔

> **وَالصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ علیٰ مَنْ بُعِثَ بِالدَّلِيْلِ الَّذِیْ فِيْهِ شِفَاءٌ لِكُلِّ عَلِيْلٍ، وَعَلٰى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الَّذِيْنَ هُمْ مُقَدِّمَاتُ الدِّيْنِ، وَحُجَجُ الهِدَايَةِ وَالْيَقِيْنِ.**

ترجمہ: اور بے پایاں رحمتیں اور سلامتی نازل ہو اس ہستی پر جو ایسی دلیل (قرآنِ کریم) کے ساتھ بھیجی گئی ہے جس میں ہر بیمار کے لیے شفاء ہے۔ اور آپؐ کے خاندان پر اور آپؐ کے ان ساتھیوں پر جو دین کا ہراول دستہ ہیں، اور ہدایت ویقین کی دلیلیں ہیں۔

تشریح: یہ حمد وثناء کے بعد درود وسلام بھیجا ہے۔ اس میں بھی کئی طرح سے براعتِ استہلال ہے، مثلاً: دلیل سے برہان کی طرف، شفاء سے شیخ ابو علی سینا کی کتاب الشفاء کی

طرف، مقدمات سے قیاس کے مقدمہ اور کتاب کے مقدمہ وغیرہ کی طرف، اور حُجَجْ سے حجت کی طرف جوقول شارح کا مقابل ہے: اشارہ ہے۔

أَمَّا بَعْدُ: فَهٰذِهٖ رِسَالَةٌ فِيْ صِنَاعَةِ الْمِيْزَانِ، سَمَّيْتُهَا بِـ "سُلَّمِ الْعُلومِ" اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ بَيْنَ الْمُتُوْنِ كَالشَّمْسِ بَيْنَ النُّجُوْمِ.

ترجمہ: حمد وصلاۃ کے بعد: پس یہ فن منطق کا ایک رسالہ ہے، میں نے اس کا نام سلم العلوم (علوم کی سیڑھی) رکھا ہے، اے اللہ اس کو متون (فن کی بنیادی کتابوں) میں ایسا بنا جیسا ستاروں کے درمیان سورج ہے!

قولہ: بَعْدُ: یہ ان اسمائے ظروف میں سے ہے جن کا مضاف الیہ کبھی حذف کردیا جاتا ہے، پھر اگر مضاف الیہ متکلم کی نیت میں ہوتو وہ مبنی ہوتے ہیں، اور اگر مضاف الیہ بالکل بھلادیا گیا ہو یا مضاف الیہ مذکور ہوتو وہ معرب ہوتے ہیں، پس **أما بعد** میں **بعد**: مبنی ہے کیوں کہ اس کا مضاف الیہ محذوف ہے، اور نیت میں ہے **أی بعدَ الحمدِ والصلاۃِ**.

قولہ: هذه: کا مشار الیہ پوری کتاب ہے، اگر مقدمہ الحاقیہ ہے یعنی بعد میں لکھا ہے، اور اگر مقدمہ کتاب سے پہلے لکھا ہے تو پھر اشارہ ذہن میں جو مضامین ہیں، ان کی طرف ہے...... صِناعة کے لغوی معنی ہیں: کاری گری۔ اور اصطلاحی معنی ہیں: فن...... اور میزان: علم منطق کا دوسرا نام ہے، اور اس فن کو علم المیز ان اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے ذریعہ صحیح اور غلط کو پرکھا جاسکتا ہے۔

وجہ تسمیہ: مصنف علیہ الرحمہ نے اس کتاب کا نام "سلم العلوم" رکھا ہے، یعنی علوم کی بلندی پر چڑھنے کی سیڑھی۔ اور یہ نام اس لیے رکھا ہے کہ **المنطقُ مِعْيَارُ العلمِ، من لايَعرِفُهُ لايُوْثَقُ بِعِلْمِهِ**: منطق آدمی کے علم کی کسوٹی ہے، جو شخص منطق نہیں جانتا اس کا علم قابلِ اعتماد نہیں۔ اور شیخ ابن سینا نے فرمایا ہے: **المنطقُ نِعْمَ العونُ على إدراكِ العلومِ كلِّها**: منطق: علوم فہمی میں بہترین مددگار ہے...... معلم ثالث کا یہ قول بالکل واقعہ ہے، منطق سے تشحیذ اذہان ہوتی ہے، علم میں رسوخ، پختگی اور تعمق پیدا ہوتا ہے۔ اگر

طالب علم کو علم منطق آجائے تو اس کے لیے علم کی راہ کشادہ ہوجاتی ہے۔

قوله: اللّٰهم اجْعَلْه: اللہ تعالیٰ نے مصنف رحمہ اللہ کی یہ دعا قبول فرمائی، فن منطق میں ہزاروں کتابیں لکھی گئیں، مگر جو اہمیت اس کتاب کو حاصل ہے وہ کسی اور کتاب کو حاصل نہیں، اس کتاب کی ایک خوبی یہ ہے کہ جو طالب علم اس کو سمجھ کر پڑھ لیتا ہے: منطق کے مسائل میں اس کو درک حاصل ہوجاتا ہے، اور اس کتاب سے فن کے مسائل او قع فی النفس ہوجاتے ہیں، طالب علم ان کو کم بھولتا ہے، اس لیے طلبائے عزیز کو چاہئے کہ وہ اس کتاب کو پوری دلچسپی سے پڑھیں، اللہ تعالیٰ ان کے لیے یہ کتاب اور اس کے ذریعہ دیگر علوم آسان فرمائیں (آمین)

کتاب یاد کریں

۱- **سبحانه ما أعظم شأنه** کا ترجمہ اور مطلب بیان کریں۔
۲- مفعول مطلق کے عامل کو محذوف رکھنا کہاں کہاں واجب ہے۔
۳- **لايحد ولايتصور** کا ترجمہ اور مطلب بیان کریں۔
۴- تصور کی چار قسمیں مع تعریفات بیان کریں، **کنه** اور **وجه** کے معنی بھی بتائیں۔
۵- **لاينتج ولا يتغير** کا ترجمہ ومطلب بیان کریں۔
۶- **تعالیٰ عن الجنس والجهات** کا ترجمہ ومطلب بیان کریں۔
۷- علم کی دو قسمیں: حصولی اور حضوری مع تعریفات بیان کریں۔
۸- اللہ تعالیٰ کا علم حضوری ہے یا حصولی؟ وجہ بھی بتائیں۔
۹- **جعل الكليات والجزئيات** کا ترجمہ اور مطلب بیان کریں۔
۱۰- جعل بسیط اور جعل مرکب کو سمجھائیں اور بتائیں کہ دونوں میں سے برحق کون ہے؟
۱۱- براعت استہلال کس کو کہتے ہیں؟
۱۲- سلم العلوم کی وجہ تسمیہ بیان کریں۔

مُقَدِّمَةٌ

اَلْعِلْمُ: التَّصَوُّرُ، وَهُوَ: الحَاضِرُ عِنْدَ الْمُدْرِكِ؛ وَالحَقُّ أَ نَّـهُ مِنْ أَجْلَى البَـدِيْهِيَّـاتِ، كَالنُّوْرِ، وَالسُّرُوْرِ؛ نَعَمْ، تَنْقِيْحُ حَقِيْقَتِهِ عَسِيْرٌ جِدًّا.

ترجمہ: دیباچہ: علم: تصور ہی ہے، اور وہ (علم) ادراک کرنے والی قوت کے پاس موجود ہونے والی چیز ہے، اور برحق بات یہ ہے کہ علم: اعلی درجہ کی واضح چیز ہے، جیسے روشنی اورخوشی۔ ہاں! اس کی حقیقت کونکھارنا نہایت دشوار ہے۔

مقدمہ کی دو قسمیں: مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب

۱- مقدمۃ العلم: وہ باتیں ہیں جن کے جاننے پر کسی فن کا علی وجہ البصیرت شروع کرنا موقوف ہوتا ہے: **ما يَتَوَقَّفُ عليه الشروعُ على وجه البصيرة.**

۲- مقدمۃ الکتاب: وہ باتیں ہیں جو مقصد شروع کرنے سے پہلے بیان کی جاتی ہیں، مقصد کا ان باتوں سے تعلق ہوتا ہے، یعنی وہ باتیں مقصد میں مفید ہوتی ہیں: **ما يُذْكَر من الكلام قبلَ المقاصد لِارْتِبَاطها به، ونَفْعِه فيها۔**

فائدہ: عام طور پر مقدمۃ العلم میں تین باتیں بیان کی جاتی ہیں: فن کی تعریف، فن کا موضوع، فن کا مقصد ——— اور مقدمۃ الکتاب میں وجہ تصنیف بیان کی جاتی ہے۔ اور یہ بیان کیا جاتا ہے کہ کتاب میں کتنے ابواب ہیں، کتنی فصلیں ہیں، اور اس قسم کی دوسری باتیں بیان کی جاتی ہیں۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب کے اجزاء متعین نہیں، بلکہ یہ چیز مصنف اور مدرس کی صوابدید پر موقوف ہوتی ہے، وہ جتنی باتیں اور جو باتیں طالب علموں کے لیے مناسب سمجھے بیان کرسکتا ہے، وہی باتیں مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب

کہلائیں گی۔

علم کی دوتعریفیں:لفظی اور حقیقی:

۱-تعریف لفظِی: کسی چیز کوواضح لفظ کے ذریعہ سمجھانا، جیسے **الغَضَنْفَرُ: الأَسدُ**:غضنفر یعنی شیر۔

۲-تعریف حقیقی: کسی چیز کی ماہیت اور حقیقت بیان کرنا، جیسے **الإنسانُ حيوانٌ ناطقٌ**:انسان ایسی جاندارمخلوق ہے جومافی الضمیر سمجھانے اور سمجھنے پرقادر ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے علم کی دونوں تعریفیں کی ہیں۔ پہلی تعریف:لفظی ہے،فرمایا: **العلمُ: التصورُ**: علم تصور ہی ہے،یعنی علم کے معنی ہیں جاننا، پھر علم کی حقیقی تعریف کی ہے، فرمایا:**هو الحاضرُ عند المدرك**:علم وہ چیز ہے جوادراک کرنے والی قوت کے پاس موجود ہوتی ہے۔مثلاً: ہم نے ایک مشین دیکھی،اوراس کی صورت ہمارے ذہن میں آئی، اورہم سمجھ گئے کہ یہ فلاں مشین ہے،پس ہماری سمجھنےوالی قوت (عقل) کے پاس مشین کی جو صورت آئی ہے،اس کانام علم ہے۔

قوله:والحق: سے دومسئلے بیان کئے ہیں: ایک:علم بدیہی ہے یانظری؟ دوسرا: نظری ہےتواس کی تعریف ممکن ہے یانہیں؟

علم بدیہی ہے یانظری؟

ایک رائے یہ ہے کہ علم بدیہی ہے،یعنی خوب واضح ہے،اس کی تعریف نہیں کی جاسکتی، جیسے بدیہی باتوں کی تعریف نہیں کی جاسکتی، کیوں کہ اگر علم نظری ہوگا تو دور یا تسلسل لازم آئے گا،اور وہ اس طرح کہ تمام چیزوں کا سمجھنا علم پر موقوف ہوگا،اور علم کا سمجھنا اس کی تعریف پر موقوف ہوگا،اوراس تعریف کا سمجھنا پھر علم پر موقوف ہوگا،تواب اگر یہ علم پہلے والا علم ہی ہےتو دور ہے،اوراگرکوئی دوسراعلم ہےتوبات آگے بڑھے گی،اورتسلسل لازم آئے گا، اوردوراورتسلسل دونوں باطل ہیں،اس لیےعلم کانظری ہوناباطل ہے،پس اس کابدیہی ہونا ثابت ہوگیا۔

دوسری جماعت کہتی ہے: علم: نظری ہے کیوں کہ علماء نے علم کی مختلف تعریفیں کی ہیں، اگر علم بدیہی ہوتا تو یہ سب تعریفیں کیسے ممکن تھیں؟ بدیہی کی تعریف ممکن نہیں!

علم کی پانچ تعریفیں اور ان میں فرق

پہلی تعریف: ملا باقر داماد (صاحبُ الْأُفُقِ الْمُبِيْن) نے کی ہے: **حصولُ صورةِ الشيئ في العقل:** کسی چیز کی صورت کا عقل میں آنا۔ جیسے جنگل میں ایک جانور نظر پڑا، اس کی صورت ہماری عقل میں آئی اور ہم سمجھ گئے کہ یہ شیر ہے، پس اس کی صورت کا عقل میں آنا 'علم' ہے۔

اس تعریف پر اشکال یہ ہے کہ بعض مرتبہ ہم ایک چیز دیکھتے ہیں اور اس کی صورت عقل میں آتی ہے، مگر سمجھتے نہیں، اسی طرح ہم ایک مسئلہ سنتے ہیں مگر سمجھتے نہیں، حالانکہ دونوں صورتوں میں شی کی صورت ذہن میں آتی ہے، پس معلوم ہوا کہ صرف حصول صورت کا نام علم نہیں ہے۔

دوسری تعریف: عام فلاسفہ نے کی ہے: **الصورةُ الحاصلةُ من الشيئ عند العقل:** کسی چیز کی وہ صورت جو ذہن میں آئی ہے وہ علم ہے۔

پہلی تعریف میں **حصول** مصدر ہے جس کے معنی ہیں: آنا، پھر آنے کے بعد وہ صورت ذہن میں باقی رہتی ہے یا نہیں؟ اس پر لفظ حصول کی کوئی دلالت نہیں۔

اور فلاسفہ چوں کہ وجودِ ذہنی کے قائل ہیں، یعنی ان کے نزدیک ذہن میں بھی چیزیں موجود ہوتی ہیں، اس لیے وہ کہتے ہیں کہ کسی چیز کا محض ذہن میں آنا علم نہیں، بلکہ ذہن میں آ کر اس کا ذہن میں موجود ہونا علم ہے —— مگر اس پر بھی وہی اشکال ہے کہ ہم ایک چیز مسلسل دیکھتے ہیں، پھر بھی نہیں سمجھتے، جبکہ مسلسل دیکھنے کی صورت میں اس چیز کی صورت ذہن میں موجود رہتی ہے۔

تیسری تعریف: **الحَاضِرُ عند المُدْرِكِ:** یعنی کسی چیز کی صورت کا ذہن کے کسی بھی گوشے میں موجود ہونا علم نہیں، بلکہ ادراک کرنے والی قوت کے پاس موجود ہونا علم ہے اور

قوت مدرکہ وہ قوت ہے جس سے انسان چیزوں کی حقیقت دریافت کرلیتا ہے یعنی عقل، مگر مطلق نہیں، بلکہ ادراک کی شرط کے ساتھ۔

اس تعریف پر کوئی خاص اعتراض نہیں، اس لیے مصنفؒ نے یہی تعریف اختیار کی ہے، البتہ کوتاہ نظر کہہ سکتا ہے کہ بعض مرتبہ ایک صورت: قوتِ مدرکہ کے پاس موجود ہوتی ہے، پھر بھی قوتِ مدرکہ اس کو نہیں جانتی۔ مگر یہ بات نامعقول ہے، کیوں کہ اگر عقل اس کو نہیں جانتی تو وہ قوتِ مدرکہ ہی نہیں،

چوتھی تعریف: قبولُ النفسِ لتلك الصورة: یعنی نفسِ ناطقہ (قوتِ مدرکہ) کا اس صورت کو قبول کرلینا۔ جب قوتِ مدرکہ اس صورت کو قبول کرلے تب وہ علم ہے، اس تعریف اور تیسری تعریف کا مآل (حاصل) ایک ہے، پس یہ کوئی نئی تعریف نہیں۔

پانچویں تعریف: الإضافةُ الحاصلةُ بين العالم والمعلوم: عالم ومعلوم کے درمیان جو تعلق قائم ہوتا ہے: اس کا نام علم ہے۔ یہ تعریف بعض متکلمین نے کی ہے اور عالم ومعلوم کے درمیان جو تعلق قائم ہوتا ہے وہی ادراک ہے، پس یہ تعریف بھی مذکورہ دونوں تعریفوں کے ہم معنی ہے۔

غرض علم کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں یہ اس بات کی دلیل ہیں کہ علم نظری ہے بدیہی نہیں۔

علم کی تعریف ممکن ہے یا نہیں؟

امام غزالی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ علم کی تعریف بہت مشکل ہے، اور بعض متکلمین کہتے ہیں کہ علم کی تعریف ممکن ہے۔ امام غزالی کی دلیل یہ ہے کہ محسوسات ہی کی تعریفِ حقیقی دشوار ہے، کیوں کہ جنس اور عرض عام میں اشتباہ ہوتا ہے، اور فصل اور خاصہ میں اشتباہ ہوتا ہے۔ اس لیے جب تک کسی چیز کی جنس قریب اور فصل قریب معلوم نہ ہوں: حقیقی تعریف ممکن نہیں۔ اور جب محسوسات کا یہ حال ہے تو علم کی تعریف تو اور بھی دشوار ہوگی، کیوں کہ علم معنویات کے قبیل سے ہے، جس کی جنس وفصل کا ادراک اور بھی دشوار ہے۔

فیصلہ: مصنف علیہ الرحمہ نے دونوں مسئلوں میں فیصلہ یہ کیا ہے کہ علم نہ صرف یہ کہ بدیہی ہے، بلکہ اعلیٰ درجہ کا بدیہی ہے، وہ کسی تعریف کا محتاج نہیں۔ اور مصنف رحمہ اللہ نے اپنے قول کی تائید میں دو مثالیں یا دو نظیریں پیش کی ہیں، فرماتے ہیں: جیسے روشنی اور خوشی بدیہی چیزیں ہیں (یہ نظیریں ہوئیں) یا روشنی کا علم اور خوشی کا علم بدیہی ہے (یہ مثالیں ہوئیں) ـــــ مثال بنانے کی صورت میں مضاف پوشیدہ ہوگا، اور تقدیر عبارت: **کعلم النور والسرور** ہوگی۔

فائدہ: بدیہی چیزیں تعریف کی محتاج نہیں ہوتیں، البتہ ان پر تنبیہ کی جاسکتی ہے۔ مثلاً: سورج نکلا ہوا ہو، اور دھوپ خوب پھیل رہی ہو تو سورج کا نکلنا بدیہی ہے، وہ کسی تعریف کا محتاج نہیں، البتہ اگر کوئی نہ سمجھے یا نہ جانے تو اس کو پکڑ کر صحن میں لے جاؤ، اور گدّی پر تھپڑ مارو، اور کہو: دیکھ! یہ رہا سورج!

لیکن بدیہیات میں بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ ہم ایک چیز کو خوب سمجھتے ہیں، مگر اس کی ماہیت منقح کر کے یعنی اس کی جنسِ قریب اور فصلِ قریب کو بیان کر کے اس کو سمجھانا ہمارے لیے دشوار ہوتا ہے۔ جیسے ہر محسوس چیز دیکھی جاسکتی ہے، مگر سورج اتنا زیادہ روشن ہے کہ اس کو مسلسل نہیں دیکھ سکتے، نگاہ خیرہ ہوجاتی ہیں، مگر یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ سورج غیر محسوس ہے، بلکہ یہ کمالِ محسوسیت کی دلیل ہے۔ اسی طرح علم بھی بدیہی ہے، مگر اس کی حقیقت منقح کر کے اس کو جنس قریب اور فصل قریب کے ذریعہ سمجھانا نہایت دشوار ہے، مگر اتنی بات سے اس کی بداہت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، بلکہ یہ بات تو کمالِ بداہت کی دلیل ہے۔

فائدہ: مثال مُمَثَّل لہ کا فرد ہوتی ہے، اور نظیر: ممثل لہ کا فرد نہیں ہوتی۔ جیسے: **کلُّ فاعل مرفوع: نحوُ قام زید:** یہ مثال ہے کیوں کہ یہ قاعدہ کا ایک فرد ہے۔ اور اگر کہیں: **کل فاعل مرفوع: نحوُ کان اللہ علیما:** تو یہ نظیر ہے، کیوں کہ یہ قاعدہ کا فرد نہیں، اور یہ نظیر اس طرح ہے کہ فاعل بھی مسند الیہ ہوتا ہے اور مرفوع ہوتا ہے، اور کان کا اسم بھی مسند الیہ ہوتا ہے اور مرفوع ہوتا ہے۔

پس اگر صرف نور اور سرور مراد لیا جائے تو یہ نظیریں ہونگی، کیوں کہ یہ علم کا فرد نہیں، اور

اگر روشنی اور خوشی کا علم مراد لیا جائے اور مضاف محذوف مانا جائے تو پھر یہ مثالیں ہونگی کیوں کہ اب یہ بھی علم ہیں۔

فَإِنْ كَانَ اعْتِقَادًا لِنِسْبَةٍ خَبَرِيَّةٍ فَتَصْدِيْقٌ وَحُكْمٌ، وَإِلَّا فَتَصَوُّرٌ سَاذَجٌ.

ترجمہ: پھر اگر علم: نسبتِ خبریہ کا اعتقاد ہو تو وہ تصدیق اور حکم ہے، ورنہ وہ سادہ تصور ہے۔

علم کی دو قسمیں: تصور اور تصدیق

یہاں سے علم کی تقسیم شروع کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں: علم کی دو قسمیں ہیں: تصور اور تصدیق۔ کیوں کہ علم اگر نسبتِ تامہ خبریہ کا اعتقاد ہے تو وہ تصدیق اور حکم ہے، ورنہ وہ سادہ تصور ہے۔ جیسے ایک شخص بالیقین جانتا ہے کہ زید کھڑا ہے، تو اس جاننے کا نام تصدیق ہے، اور اگر صرف زید کو جانتا ہے یا صرف کھڑے ہونے کو جانتا ہے یا قیامِ زید کو جانتا ہے یعنی نسبتِ اضافیہ کو جانتا ہے، نسبتِ خبریہ کو نہیں جانتا، یا گمان کے درجہ میں جانتا ہے کہ شاید زید کھڑا ہوگا: تو یہ سب صورتیں محض تصور ہیں۔

تصدیق بسیط چیز ہے

اور تصدیق کے بعد لفظ حکم لا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ تصدیق بسیط چیز ہے، یہی حکماء کا مذہب ہے، ان کے نزدیک تصدیق صرف اذعان (یقین) کا نام ہے۔ تصوراتِ ثلثہ (تصور موضوع، تصور محمول اور تصور نسبت) کے مجموعہ کا نام تصدیق نہیں، جیسا کہ امام رازی وغیرہ کہتے ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں کہ تصدیق بسیط ہے یا مرکب؟ حکماء کا مذہب اختیار کیا ہے، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ تصدیق: حجت (دلیل) کے ذریعہ حاصل کی جاتی ہے، اور تصور موضوع، تصور محمول اور تصور نسبت کو حجت کے ذریعہ حاصل نہیں کیا جاتا، پس امور ثلاثہ کے مجموعہ کا نام تصدیق نہیں ہوسکتا، تصدیق: صرف حکم کا نام ہے، جس کو اذعان

واعتقاد بھی کہتے ہیں۔

فائدہ(۱): حکم کالفظ چار معنی میں استعمال کیا جاتا ہے:

۱-نسبتِ تامہ خبر یہ کوحکم کہتے ہیں، جوقضیہ کا آخری جزء ہوتی ہے۔

۲-قضیہ کے محمول کو بھی حکم کہتے ہیں۔

۳-پورے قضیہ کو بھی حکم کہتے ہیں، بایں اعتبار کہ وہ نسبتِ تامہ خبر یہ پر مشتمل ہوتا ہے۔

۴-وقوعِ نسبت اور لاوقوعِ نسبت کا ادراک بھی حکم کہلاتا ہے، یعنی نسبت کے پائے جانے اور نہ پائے جانے کا علم بھی حکم سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

مگر حضرت مصنف رحمہ اللہ نے یہ لفظ ایک پانچویں معنی میں استعمال کیا ہے، یعنی تصدیق کا مترادف استعمال کیا ہے۔

فائدہ(۲): قضیہ میں یعنی جملہ تامہ خبر یہ میں موضوع ومحمول کے درمیان جو ایجابی یا سلبی نسبت (تعلق) ہوتی ہے: وہ نسبتِ تامہ خبر یہ کہلاتی ہے، اور جملہ ناقصہ (موصوف وصفت اور مضاف مضاف الیہ) میں جو تعلق ہوتا ہے وہ نسبتِ ناقصہ کہلاتا ہے۔ اور امرونہی وغیرہ میں مسند اور مسند الیہ کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے وہ نسبت انشائیہ کہلاتا ہے۔

فائدہ(۳): کسی بات کا اعتقاد (یقین) اگر ایسا پختہ ہو کہ اس میں جانبِ مخالف کا احتمال نہ رہے تو اس کو "جزم" کہتے ہیں۔ پھر جزم اگر واقع کے مطابق نہیں ہے تو وہ "جہلِ مرکب" ہے، اور اگر واقع کے مطابق ہے تو وہ "حق" ہے، پھر حق اگر زائل ہو سکتا ہے تو اس کو "تقلید" کہتے ہیں، اور اگر زائل نہیں ہو سکتا تو اس کو "تصدیق" کہتے ہیں۔

اور اگر اعتقاد میں جانبِ مخالف کا احتمال ہے تو پھر دو صورتیں ہیں: (۱) اگر وہ احتمال مرجوح ہے تو اس اعتقاد کو "ظن" کہتے ہیں (۲) اور اگر وہ احتمال راجح ہے تو اس اعتقاد کو "وہم" کہتے ہیں۔

فائدہ(۴): تصور کی چار صورتیں ہیں: (۱) جس چیز کو جانا جائے اس میں کوئی نسبت نہ ہو۔ جیسے زید، کتاب وغیرہ کا علم تصور ہے (۲) اس میں نسبت ہو، مگر تامہ نہ ہو، ناقصہ ہو، جیسے نسبتِ توصیفی یا تقیید ی، مثلاً: ثوبٌ جمیل: میں نسبت توصیفی ہے، غلامُ زید میں نسبت

تقییدی (اضافی) ہے، یہ بھی تصور ہے (۳) نسبت تامہ ہو، مگر خبریہ نہ ہو، انشائیہ ہو، جیسے کہا: پانی لا، تو یہ بھی تصور ہے (۴) نسبتِ تامہ خبریہ ہو، مگر اس کا یقین نہ ہو، بلکہ شک یا خیال کے درجہ کی چیز ہو، مثلاً: یہ خیال کہ شاید زید آیا ہوگا: تصور ہے۔

سَاذَج: سادہ کا معرب ہے۔ تصور چوں کہ نسبتِ تامہ خبریہ کے یقین سے خالی ہوتا ہے، اس لیے اس کو سادہ تصور کہتے ہیں۔

ملحوظہ: متن میں تصدیق کے بیان کو دو وجہ سے مقدم کیا ہے: ۱- اگر تصور کو پہلے بیان کرتے تو عبارت لمبی ہو جاتی۔ ۲- تصدیق تصور سے افضل ہے، اس لیے اس کو مقدم کیا، ورنہ قاعدے سے تصور کا بیان پہلے آنا چاہئے تھا، کیوں کہ تصوراتِ ثلثہ (موضوع کا تصور، محمول کا تصور اور نسبت مع حکم کا تصور) تصدیق کے لیے شرط ہیں، اور شرط مشروط سے مقدم ہوتی ہے۔

وهما نوعانِ مُتبَايِنَانِ من الإدراك، ضرورةً؛ نعم، لَاحَجْرَ فی التصور، فَيَتَعَلَّقُ بكل شيئ.

ترجمہ: اور وہ دونوں یعنی تصور اور تصدیق: ادراک یعنی علم کی دو متضاد قسمیں ہیں، اور یہ بات بدیہی ہے، ہاں تصور میں کوئی روک ٹوک نہیں، پس وہ ہر چیز کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے۔

علم کی دونوں قسموں میں نسبت

علم کی دو قسمیں کرنے کے بعد، اب ان قسموں میں نسبت بیان کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں: علم کی ان دونوں قسموں (تصور اور تصدیق) میں تبائن کی نسبت ہے، کیوں کہ علم: ایک جنس ہے، اور تصور و تصدیق اس کی دو نوعیں ہیں، پس جس طرح حیوان: ایک جنس ہے، اور انسان اور فرس اس کی دو نوعیں ہیں، اور ان میں تباین کی نسبت ہے، اسی طرح تصور و تصدیق میں بھی تبائن کی نسبت ہے، پس ایک دوسرے پر صادق نہیں آسکتے۔

اور من الإدراك کا تعلق نوعان کے ساتھ ہے، اور ادراک بمعنیٰ علم ہے، یعنی تصور اور تصدیق چوں کہ علم کی قسمیں ہیں، اور علم دونوں کے لیے بمنزلہ جنس (مقسم) ہے، اس لیے اس کی یہ دو قسمیں متبائن ہیں۔ اور ایک جنس کی دونوعوں کے درمیان تباین کی نسبت کا ہونا: بالکل بدیہی بات ہے، کسی دلیل کی حاجت نہیں ...... پس ضرورةً کے معنی ہیں: بالبداهة.

پھر نعم سے ایک سوال کا جواب دیا ہے: جب مصنف رحمہ اللہ نے تصور وتصدیق کے درمیان تباین کی نسبت بیان کی تو سوال پیدا ہوا کہ اب تو ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہ رہا، حالانکہ تصور تو تصدیق کا بھی کیا جاسکتا ہے، پس ان میں تباین کی نسبت کیسے ہوسکتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ تصور کے دو معنی ہیں: ایک: تصور بمعنیٰ علم، چنانچہ علم کی تعریف لفظی میں یہی لفظ التصور استعمال کیا ہے، اور اس کو مطلق تصور کہتے ہیں، یہ عام ہے، اس کا تعلق تصدیق کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے، اور تصور کے دوسرے معنی ہیں: تصدیق کی قسیم یعنی مقابل قسم، یہ خاص تصور ہے اور یہ تصدیق کی ضد ہے، اس کا تعلق تصدیق کے ساتھ نہیں ہوسکتا۔

نوٹ: اس عبارت کا بس اتنا ہی مطلب ہے، شارحین نے اس عبارت کو بہت پیچیدہ کردیا ہے۔

ایک مشہور اعتراض اور اس کا جواب (۱)

جب مصنفؒ نے تصور وتصدیق میں تباین ذاتی ثابت کیا تو اس پر ایک اعتراض وارد ہوا، یہ اعتراض فاضل اَستر آبادی کا ہے، اور اعتراض کی بنیاد چار باتوں پر ہے:

۱- مطلق تصور کا تعلق ہر چیز کے ساتھ ہوسکتا ہے (جیسا کہ ابھی گذرا)

۲- جب کسی چیز کا تصور کیا جاتا ہے تو وہ چیز خود ذہن میں آتی ہے، اس کی شبیہ ذہن

(۱) اس عنوان کا تعلق آئندہ عبارت سے ہے ۱۲

میں نہیں آتی، کیوں کہ اشیاء کا حصول بأنفسها (بذاتِ خود) ہوتا ہے، یہی برحق مذہب ہے، بأشباحها یعنی شبیہ کے ذریعہ اشیاء کا حصول نہیں ہوتا(۱)

۳- علم اور معلوم: بالذات متحد ہوتے ہیں، یعنی دونوں ایک ہی چیز ہوتے ہیں۔

۴- تصور وتصدیق میں تباین ذاتی ہے، پس وہ ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے۔

اعتراض کی تقریر: جب تصور کا تعلق ہر چیز کے ساتھ ہوتا ہے تو ہم تصدیق کا بھی تصور کرسکتے ہیں، اور جب ہم تصدیق کا تصور کریں گے تو وہ تصدیق بعینہٖ ہمارے ذہن میں آئے گی (جیسا کہ دوسرے مقدمہ میں بیان کیا گیا) اور وہ تصدیق معلوم بنے گی، اور اس کا تصور: اس کا علم ہوگا، اور علم ومعلوم بالذات متحد ہوتے ہیں، پس تصور وتصدیق ایک ہوگئے، حالانکہ ان میں تباین ذاتی فرض کیا تھا، یہ خلافِ مفروض لازم آیا، معلوم ہوا کہ تصور وتصدیق میں تباین ذاتی کی نسبت کا دعوی غلط ہے۔

جواب: تیسرا مقدمہ یعنی علم اور معلوم متحد ہوتے ہیں، اس میں معلوم سے مراد صورتِ علمیہ ہے، مثلاً ہمارے سامنے ایک گھوڑا آیا، پس اس کی جو صورت ہمارے ذہن میں آئی: وہ ذہن میں حاصل ہونے کے اعتبار سے معلوم ہے، اور ذہن کے ساتھ قائم ہونے کے اعتبار سے علم۔ اس لیے علم اور معلوم متحد ہوئے، مگر حقیقت میں یہ صورتِ علمیہ علم نہیں ہے، اس کو مجازاً علم کہا جاتا ہے، حقیقی علم حالتِ ادراکیہ ہے، یعنی جب کسی چیز کی صورت ہمارے ذہن میں آکر چھپ جاتی ہے، اور ذہن کے ساتھ اس کا گہرا ربط وتعلق قائم ہوجاتا ہے، تو اس وقت ذہن میں ایک خاص کیفیت پیدا ہوتی ہے، اسی کا نام علم ہے، جیسے: کوئی مزے دار

(۱) اور یہ اشکال کہ پہاڑ، سمندر اور آگ کا تصور کرنے سے خرق وغرق وحرق لازم آنا چاہئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خرق وغرق وحرق وجود خارجی کے عوارض اور تشخصات ہیں، اور جب چیزیں ذہن میں آتی ہیں تو عوارض خارجیہ سے مجرد ہوکر آتی ہیں، اس لیے خرق وغرق وحرق لازم نہیں آتا۔ اسی طرح وجودِ خارجی کے لیے جتنی جگہ درکار ہوتی ہے وہ وجود ذہنی کے لیے درکار نہیں ہوتی، کیوں کہ جگہ کی احتیاج مادہ کو ہوتی ہے اور مادیت وجود خارجی کے عوارض میں سے ہے، اور ذہن میں جو پہاڑ، سمندر اور آگ آتی ہے وہ مادی نہیں ہوتے ۱۲

چیز جب زبان پر رکھی جاتی ہے تو اس کا مزہ قوتِ ذائقہ کے ساتھ مل جاتا ہے، اور جب دونوں میں نہایت گہرا ربط وتعلق قائم ہوجاتا ہے تو ایک حالتِ ذوقیہ پیدا ہوتی ہے، وہی اس چکھی ہوئی چیز کا علم ہے۔ چنانچہ اگر آدمی کا ذائقہ خراب ہوجائے تو اس کو مزے کا ادراک نہیں ہوتا، کیوں کہ اس صورت میں حالت ذوقیہ پیدا نہیں ہوتی۔ اسی طرح جب کوئی بات قوتِ سامعہ سے ٹکراتی ہے یا کوئی خوشبو قوتِ شامّہ تک پہنچتی ہے، یا کوئی نظر آنے والی چیز قوتِ باصرہ کے سامنے آتی ہے، یا کوئی جسم قوتِ لامسہ سے ملتا ہے اور ان میں باہم گہرا ربط وتعلق قائم ہوجاتا ہے تو اس کے بعد حالتِ سَمْعِیّہ، حالتِ شَمِّیَّہْ، حالت بَصَرِیَّہ اور حالت لَمْسِیَّہ پیدا ہوتی ہے، اور اسی حالت کو ادراک وعلم کہتے ہیں۔ اگر وہ حالت پیدا نہ ہو تو نہ کان کچھ سن سکتے ہیں، اور نہ آنکھ کچھ دیکھ سکتی ہے، وقس علی ہذا۔

اسی طرح حقیقی علم: حالتِ ادراکیہ ہے، اور حالتِ ادراکیہ میں علم اور معلوم متحد نہیں ہوتے، کیوں کہ اس صورت میں علم: حالتِ ادراکیہ ہے، اور معلوم صورتِ علمیہ ہے، یعنی گھوڑے کی جو صورت ذہن میں آئی ہے: وہ معلوم ہے، پس علم اور معلوم علاحدہ علاحدہ ہوئے، اور اعتراض باطل ہوگیا۔

مثال سے وضاحت: نینداور بیداری: دو متضاد حالتیں ہیں، اور ان میں تباین کی نسبت ہے، اس کے باوجود دونوں ایک ہی ذات کو مختلف اوقات میں عارض ہوتی ہیں، کبھی آدمی سوتا ہے، کبھی بیدار ہوتا ہے، اسی طرح تصور وتصدیق میں بھی تباین ذاتی ہے، مگر مختلف اعتبارات سے نسبتِ تامہ خبریہ کے ساتھ دونوں کا تعلق قائم ہوتا ہے، اذعان ویقین سے پہلے تک وہ نسبت: تصور ہوتی ہے، اور جب نسبت کا جزم ویقین حاصل ہوجائے تو وہ تصدیق کہلاتی ہے...... یہی معاملہ گھوڑے کی صورتِ حاصلہ کا ہے، حالتِ ادراکیہ پیدا ہونے سے پہلے تک وہ صرف معلوم ہے، البتہ مجازاً اس کو صورتِ علمیہ کہہ دیتے ہیں، اور گھوڑے کی وہی صورتِ حاصلہ: حالتِ ادراکیہ پیدا ہونے کے بعد علم ہے، اور یہی حقیقی علم ہے، اور وہ معلوم یعنی گھوڑے کی صورت کے ساتھ متحد نہیں۔ پس معترض کے چار مقدمات میں سے ایک مقدمہ ٹوٹ گیا اور اعتراض باطل ہوگیا۔

وَهٰهُنَا شكٌّ مَشْهُورٌ: وهُوَ أَنَّ العِلْمَ وَالمَعْلومَ مُتَّحِدَانِ بِالذَّاتِ، فإذا تَصَوَّرْنَا التَّصديقَ فَهُمَا واحدٌ، وَقَدْ قُلتم: إِنَّهُمَا مُتَخَالِفَانِ حَقيقةً.

وَحَلُّهُ عَلَى مَا تَفَرَّدْتُ به: أَنَّ العِلْمَ فى مَسْئلةِ الإِتِّحَادِ بمعنى الصُّورةِ العِلميَّةِ، فَإِنَّهَا مِن حيثُ الْحُصُوْلُ فِى الذِّهْنِ مَعلومٌ، ومِن حيثُ القِيَامُ به عِلْمٌ.

ثُمَّ بَعدَ التَفْتِيْشِ يُعلَم أَنَّ تلك الصُّورةَ إِنَّما صارت عِلْمًا، لِأَنَّ الحَالَةَ الإِدْرَاكِيَّةَ قد خَالَطَتْ بِوُجودِهَا الإِنْطِبَاعِيِّ خَلْطًا رَابِطِيًّا اتِّحَادِيًّا، كَالْحَالةِ الذَّوْقِيَّةِ بِالمَذُوْقَاتِ، فصارتْ صورةً ذوقيةً، والسَّمعيَّةِ بالمَسمُوْعاتِ، وهٰكذا، فتلك الحالةُ تَنْقَسِمُ إلى التَّصورِ والتصديقِ، فتفاوُتُهما كتفاوُتِ النَّوْمِ وَالْيَقْظَةِ العَارِضَتَيْنِ لذاتٍ واحدةٍ، المتُبايِنَيْنِ بِحَسْبِ حقيقتِهما، فَتَفَكَّرْ.

ترجمہ اور تشریح: اور یہاں (مشارٌ الیہ هما نوعان متباينان ہے) ایک مشہور اعتراض ہے، اور وہ یہ ہے کہ علم اور معلوم دونوں بالذات یعنی حقیقۃً متحد ہیں (یہ اعتراض کی تقریر نہیں ہے، بلکہ اعتراض کے چار مقدمات میں سے ایک مقدمہ کا بیان ہے، اور صرف یہی ایک مقدمہ اس لیے بیان کیا کہ اسی پر اعتراض کا مدار ہے، باقی مقدمات سرسری ہیں، اسی لیے جواب میں اسی مقدمہ کو توڑا گیا ہے) پس جب ہم تصدیق کا تصور کریں تو دونوں ایک ہوجائیں گے (کیوں کہ تصدیق معلوم ہوگی، اور اس کا تصور: علم ہوگا، اور علم ومعلوم متحد ہوتے ہیں، پس دونوں ایک ہوجائیں گے) حالانکہ آپ نے کہا تھا کہ دونوں حقیقۃً یعنی بالذات متباین ہیں۔

اور اس کا جواب ـــــ اس طور پر جس کے ساتھ میں متفرد ہوا ہوں، یعنی یہ میرا ہی جواب ہے، کسی اور نے یہ جواب نہیں دیا ـــــ یہ ہے کہ مسئلہ اتحاد میں یعنی اس مقدمہ میں کہ علم ومعلوم بالذات ایک ہوتے ہیں: علم بمعنی صورتِ علمیہ ہے (اور صورتِ علمیہ: کسی چیز

کی وہ صورت ہے جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے، جیسے مذکورہ مثال میں گھوڑے کی صورت جو ذہن میں آئی ہے وہ صورتِ علمیہ ہے) پس وہ صورتِ علمیہ ذہن میں حاصل ہونے کے اعتبار سے معلوم ہے، اور ذہن کے ساتھ قائم ہونے کے اعتبار سے علم ہے (یعنی وہ صورتِ علمیہ ایک اعتبار سے معلوم ہے، اور ایک اعتبار سے علم، اس لیے علم و معلوم متحد ہوتے ہیں)

پھر تفتیش کے بعد معلوم ہوا یعنی مزید غور کیا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ صورتِ علمیہ صرف اس وجہ سے علم بنی ہے کہ حالتِ ادراکیہ اس کے ساتھ مل گئی ہے اپنے چھپنے والے وجود کے ساتھ (یعنی ذہن میں قائم ہونے والے وجود کے ساتھ) ایسا ملنا جو باہم جوڑ پیدا کرنے والا ہے، جو دو چیزوں کو ایک بنانے والا ہے...... جیسے چکھنے کی حالت مزیدار چیزوں کے ساتھ مل جاتی ہے تو صورتِ ذوقیہ وجود میں آتی ہے، اور سننے کی قوت سنی ہوئی باتوں کے ساتھ مل جاتی ہے (تو صورتِ سمعیہ وجود میں آتی ہے) اور اسی طرح دوسرے حواس کو بھی سمجھ لینا چاہئے...... پس وہ حالتِ ادراکیہ تصور و تصدیق کی طرف منقسم ہوتی ہے (کیوں کہ یہ حالت ہی حقیقۃً علم ہے) اور اسی کی دو قسموں (تصور و تصدیق) کے درمیان تباین ذاتی ہے، اور اس حالت میں علم و معلوم متحد نہیں ہوتے، کیوں کہ علم تو حالتِ ادراکیہ ہے اور معلوم صورت علمیہ (گھوڑے کی صورت) ہے...... پس تصور و تصدیق کے درمیان تفاوت ایسا ہے، جیسا نیند اور بیداری کے درمیان تفاوت ہے، جو دونوں ایک ہی ذات (انسان) کو عارض ہوتے ہیں، جو دونوں اپنی حقیقت کے اعتبار سے یعنی بالذات متبائن ہیں۔ پس خوب غور کرلیں (مضمون دقیق ہے، اس لیے میں نے مسئلہ کی تقریر پہلے کی ہے، تا کہ بات سمجھ کر عبارت پڑھی جائے تو وہ اچھی طرح سمجھ میں آجائے، اور اب بھی کوئی نہ سمجھے تو اسے خدا سمجھے!)

اصطلاحات کی وضاحت: بالذات: أی حقیقةً، اس کا مقابل **بالعرض** ہے، جیسے سورج بالذات روشن ہے، اور چاند بالعرض، کیوں کہ چاند ہماری زمین جیسی ایک زمین ہے، اس کو ہماری زمین کی طرح سورج سے روشنی پہنچتی ہے...... **علم اور معلوم ایک ہوتے ہیں:** کیوں کہ علم کی تعریف ہے: **الصورةُ الحاصلة فی العقل:** پس جب گھوڑے کی

صورت-مثلاً-ذہن میں آئی تو یہی صورت معلوم بھی ہےاور علم بھی ـــــ **فإذا تَصَوَّرْنَا التصديقَ**: پس جب ہم تصدیق کو سوچیں، یعنی گھوڑے کی طرح: تصدیق کا خیال کریں تو تصدیق کی جوصورت ذہن میں آئے گی: وہ معلوم ہوگی، اور وہی اس کا علم ہوگا۔

قوله: في مسئلة الاتحاد: یعنی معترض نے جو مقدمہ بیان کیا ہے کہ علم اور معلوم بالذات متحد ہوتے ہیں: اس مقدمہ میں علم سے مرادصورتِ علمیہ ہے یعنی گھوڑے کی جو صورت ذہن میں آئی ہے: وہ مراد ہے، وہی ایک اعتبار سے علم ہے اور دوسرے اعتبار سے معلوم، ذہن میں آنے کے اعتبار سے معلوم ہے، اور ذہن میں برقرار رہنے کے اعتبار سے علم ہے، حالانکہ حقیقت میں علم: یہ صورت نہیں ہے، بلکہ حالتِ ادراکیہ ہے............ تفتیش: یعنی غور وفکر............ وجود انطباعی: چھپنے والا وجود: یعنی جس طرح پلیٹ: کاغذ پر چھپتی ہے تو اس کا چربہ کاغذ پر آجاتا ہے، اسی طرح وہ حالتِ ادراکیہ اس صورت حاصلہ کے ساتھ مل جاتی ہے ....**خَلْطًا رَابِطِيًّا اِتّحَادِيًّا**: یعنی ایسا مل جانا جو باہم ربط وتعلق پیدا کرنے والا ہے اور دونوں کو ایک کرنے والا ہے، یعنی یہ حالت اور گھوڑے کی ذہن میں حاصل شدہ صورت: ایک ہوجاتے ہیں، دوئی باقی نہیں رہتی، تو من شدی ومن تو شدم والا معاملہ ہوجاتا ہے۔

فتلك الحالة: یعنی حالتِ ادراکیہ جو درحقیقت علم ہے: اس کی دو قسمیں ہیں: تصور وتصدیق۔ صورتِ علمیہ: یعنی گھوڑے کی جوصورت ذہن میں آئی ہے، جو بالعرض (مجازاً) علم ہے: تصور وتصدیق اس کی قسمیں نہیں ہیں۔ اور علم ومعلوم جو متحد ہوتے ہیں: وہ اس صورتِ علمیہ میں ہوتے ہیں، حالتِ ادراکیہ میں اتحاد نہیں ہوتا۔ اس میں علم تو حالتِ ادراکیہ ہے، اور معلوم صورت حاصلہ (صورتِ علمیہ) ہے...... **فتفاوتهما**: یعنی حالتِ ادراکیہ کی جو دو قسمیں: تصور وتصدیق ہیں ان میں تفاوت انسان اور گھوڑے جیسا نہیں ہے کہ وہ کبھی جمع نہیں ہوسکتے، نہ وہ ایک ذات کو عارض ہوسکتے ہیں، بلکہ نیند اور بیداری میں جیسا تفاوت ہے: ایسا تفاوت ان دونوں میں ہے کہ دونوں دو حالتوں میں انسان کو عارض ہوتے ہیں، اسی طرح حالتِ ادراکیہ ہی تصور ہے صورتِ علمیہ (صورتِ حاصلہ) کے اعتبار سے، اور وہی تصدیق ہے اذعان ویقین کے اعتبار سے، مگر ہیں دونوں بالذات

متبائن، جیسے نینداور بیداری متبائن حالتیں ہیں۔

کتاب یاد کریں

۱- علم کی لفظی اور حقیقی تعریف بیان کریں۔
۲- علم بدیہی ہے یا نظری؟ مدلل بیان کریں۔
۳- کیا علم کی تعریف ممکن ہے؟ مصنف نے کیا فیصلہ کیا ہے؟
۴- کالنور والسرور مثالیں ہیں یا نظیریں؟ اور مثال اور نظیر میں فرق بیان کریں۔
۵- علم کی پانچوں تعریفیں مع فروق بیان کریں۔
۶- تصدیق بسیط ہے یا مرکب؟ مصنفؒ نے کس رائے کو ترجیح دی ہے؟
۷- لفظ حکم کتنے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے؟ اور مصنفؒ نے کس معنی میں لیا ہے؟
۸- نسبت تامہ، ناقصہ اور انشائیہ کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔
۹- جزم، جہل مرکب، حق، تقلید، تصدیق، ظن اور وہم کی حقیقتیں بیان کریں۔
۱۰- تصور و تصدیق میں کونسی نسبت ہے؟
۱۱- جب تصدیق کا بھی تصور کیا جاسکتا ہے تو تصور: تصدیق کی قسیم کہاں رہا؟ اس اعتراض کا کیا جواب ہے؟
۱۲- تصور و تصدیق کے درمیان تبائن ذاتی کے قائلین پر فاضل اُستر آبادی نے کیا اعتراض کیا ہے؟ اور مصنفؒ نے اس کا کیا جواب دیا ہے؟ (یہ سب سے اہم بحث ہے اس کو اچھی طرح یاد کریں)

تمام تصور و تصدیق نہ بدیہی ہیں نہ نظری:

بلکہ بعض بدیہی ہیں اور بعض نظری (۱)

جب یہ بات بیان کر چکے کہ علم کی دو قسمیں ہیں: تصور اور تصدیق، تو اب یہ بات بیان

(۱) اس عنوان کا تعلق آئندہ عبارت سے ہے ۱۲

کرتے ہیں کہ تصور وتصدیق: نہ سب بدیہی ہیں، نہ سب نظری، بلکہ بعض بدیہی ہیں اور بعض نظری، پس ہر ایک کی دو دو قسمیں ہونگی: تصور بدیہی، تصور نظری، تصدیق بدیہی اور تصدیق نظری۔ اور جو تصورات نظری ہیں: ان کو بدیہی تصورات کے ذریعہ جانا جائے گا، اسی طرح جو تصدیقات نظری ہیں ان کو بدیہی تصدیقات کے ذریعہ جانا جائے گا۔

نظری کی تعریف ہے: **مُتَوَقِّفٌ علی النَّظَرِ**: وہ چیز جس کو جاننے کے لیے غور وفکر کی ضرورت پیش آئے، اور بدیہی کی تعریف ہے: **غیرُ متوقِّفٍ علی النظر**: وہ چیز جس کے سمجھنے کے لیے غور وفکر کی ضرورت پیش نہ آئے۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں: تمام تصورات اور تمام تصدیقات بدیہی نہیں ہو سکتے، کیوں کہ اس صورت میں غور وفکر کی مطلق ضرورت باقی نہ رہے گی، حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہے، بہت سی چیزوں کو جاننے کے لیے غور وفکر کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اسی طرح تمام تصورات اور تمام تصدیقات نظری بھی نہیں ہو سکتے، ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا، اور یہ دونوں باطل ہیں اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتی ہے، پس سب کا نظری ہونا بھی باطل ہے۔

دور: باب نصر کا مصدر ہے۔ **دَارَ یَدُوْرُ دَوْرًا** کے معنی ہیں: گھومنا، چکر کھانا۔ اور اصطلاحی معنی ہیں: **تَوَقُّفُ الشيئِ علی نفسِه**: کسی چیز کا اپنی ذات پر موقوف ہونا۔ جیسے انسان کا سمجھنا موقوف ہو مانس کے سمجھنے پر، اور مانس کا سمجھنا موقوف ہو انسان کے سمجھنے پر، تو یہ دور ہے، کیوں کہ انسان اور مانس ایک ہی چیز ہیں، پس ہر ایک کا سمجھنا اس کی ذات کے سمجھنے پر موقوف ہوا اور یہی دور ہے۔ اس کی حسّی مثال حضرت الاستاذ مولانا صدیق احمد صاحب کشمیری قدس سرہ یہ دیا کرتے تھے کہ دو اینٹیں یا دو کتابیں کھڑی کرو، پھر ہر ایک کو جھکا کر ایک دوسرے سے ٹیک دو تو ہر ایک دوسرے کے سہارے کھڑی رہے گی، پس ہر ایک خود اپنی ذات کے سہارے کھڑی ہوگی، یہ **توقف الشیئ علی نفسہ** ہے، اور یہی دور ہے۔

اور تسلسل: بھی مصدر ہے، **تَسَلْسَلَ (تجلبب) الماءُ** کے معنی ہیں: پانی کا پست

زمین میں بہنا، اور جب پانی پست زمین میں بہتا ہے تو تیزی کے ساتھ بہتا چلا جاتا ہے، رُکتا نہیں۔ اور اصطلاحی معنی ہیں: غیر متناہی چیزوں کا بالفعل پایا جانا۔

اور تسلسل بھی باطل ہے، اور اس کے بطلان کی حکماء نے بہت سی دلیلیں بیان کی ہیں۔ مصنفؒ نے ان میں سے ایک دلیل بیان کی ہے، جس کا نام بُرہانِ تضعیف ہے۔

اور تمام تصورات اور تمام تصدیقات کے نظری ہونے کی صورت میں دور یا تسلسل لازم آنے کی تفصیل یہ ہے کہ اگر سب نظری ہونگے تو ہر ایک تصور یا تصدیق کو دوسرے کے ذریعہ حاصل کرنا ہوگا، اور دوسرا بھی نظری ہوگا، پس اس کو بھی کسی اور کے ذریعہ حاصل کرنا ہوگا اور وہ بھی نظری ہوگا اب اگر یہ سلسلۂ اکتساب اسی طرح غیر متناہی حد تک چلتا رہے گا تو اس کا نام تسلسل ہے، اور اگر پیچھے لوٹ جائے گا تو اس کا نام دور ہے۔

اور دور کے بطلان کی دلیل مصنفؒ نے یہ پیش کی ہے کہ دور میں تقدم الشیٔ علی نفسہ دو مرتبہ یا غیر متناہی مرتبوں تک لازم آتا ہے۔ پہلی صورت باطل ہے، کیوں کہ کوئی چیز ایک مرتبہ بھی اپنی ذات سے مقدم نہیں ہوسکتی، چہ جائیکہ دو مرتبہ مقدم ہو۔ اور دوسری صورت بھی باطل ہے، کیوں کہ اگر ایک چیز غیر متناہی مرتبوں تک اپنی ذات پر مقدم ہوگی تو یہ تسلسل ہے، جو باطل ہے۔

اور دور میں **تقدم الشیئ علی نفسہ** اس طرح لازم آتا ہے کہ مثلاً بیٹا موقوف ہو باپ پر، تو بیٹا موقوف ہوا اور باپ موقوف علیہ۔ اور موقوف علیہ کا درجہ موقوف سے پہلے ہوتا ہے، پس اگر باپ بھی موقوف ہو بیٹے پر، تو باپ موقوف ہوگا اور بیٹا موقوف علیہ۔ پس بیٹا باپ سے مقدم ہوگا، یعنی دادا کے درجہ میں چلا جائے گا۔ پس بیٹے کا اپنی ذات پر دو درجہ میں مقدم ہونا لازم آیا، ایک خود اس کا درجہ، دوسرا اس کے باپ کا درجہ، کیوں کہ اب وہ دادا کے درجے میں پہنچ گیا۔

اور دور میں غیر متناہی درجوں تک تقدم الشیٔ علی نفسہ کو سمجھنے کے لیے تین مقدمات ذہن نشین کرلیں:

۱- موقوف اور موقوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے۔

۲-شئ اور نفسِ شئ کا حکم ایک ہوتا ہے۔

۳-جو بھی چیز وجود میں آئے گی اس میں مذکورہ بالا دو مقدمے ضرور جاری ہونگے۔

اب مذکورہ بالا مثال لیں: جب بیٹا باپ سے مقدم ہوا تو خود بیٹا اپنی ذات سے دو مرتبہ مقدم ہوا، پس بیٹا موقوف بھی ہوگا اور موقوف علیہ بھی، اور ان دونوں میں تغایر ضروری ہے۔ اس لیے ایک طرف لفظ "نفس" بڑھائیں گے اور کہیں گے: بیٹا: نفس بیٹے پر موقوف ہے، اور شئ اور نفسِ شئ کا حکم ایک ہوتا ہے، اس لیے جس کے ساتھ لفظ نفس نہیں ہے، اس کے ساتھ بھی لفظِ نفس بڑھانا پڑے گا، اور اب یوں کہیں گے: نفسِ بیٹا نفسِ بیٹے پر موقوف ہے، پھر پہلا مقدمہ تغایر کو چاہے گا، تو تغایر پیدا کرنے کے لیے ایک طرف ایک اور لفظ نفس بڑھائیں گے، اور یوں کہیں گے کہ نفسِ بیٹا: نفسِ نفسِ بیٹے پر موقوف ہے، پھر دوسرا مقدمہ چاہے گا کہ یہ دوسرا لفظِ نفس اس کے ساتھ بھی بڑھایا جائے جس میں لفظِ نفس ایک مرتبہ ہے، تو اب کہیں گے: نفسِ نفسِ بیٹا موقوف ہے نفسِ نفسِ بیٹے پر، پھر پہلا مقدمہ آئے گا اور ایک طرف ایک لفظ نفس اور بڑھے گا، پھر دوسرا مقدمہ آئے گا اور اس طرح لفظِ نفس بڑھتا ہی چلا جائے گا، پس یہ شیطان کی آنت ہوکر رہ جائے گی، اور اسی کا نام تسلسل ہے، اور یہی ایک چیز کا اپنی ذات پر غیر متناہی مرتبوں تک مقدم ہونا ہے۔

فائدہ(۱): دور کی دو قسمیں ہیں: دورِ مصرّح اور دورِ مضمر۔

اگر پہلے ہی مرتبہ میں بات پلٹ جائے تو یہ دورِ مصرح ہے، جیسے الف موقوف ہے با پر، اور با موقوف ہے الف پر، تو یہ دورِ مصرح ہے۔ دور مصرح کا مطلب ہے: واضح دور۔

اور اگر کچھ آگے چل کر بات پلٹے تو یہ دورِ مضمر ہے۔ جیسے الف موقوف ہے با پر، اور با موقوف ہے جیم پر، اور جیم موقوف ہے دال پر، اور دال موقوف ہے الف پر، تو یہ دور مضمر ہے۔ دورِ مضمر کا مطلب ہے: مخفی دور، جو غور کرنے سے سمجھ میں آئے۔

فائدہ(۲): جو چیز موقوف علیہ پر مقدم ہوگی، وہ موقوف علیہ سے ایک مرتبہ میں مقدم ہوگی، اور موقوف سے دو مرتبوں میں، جیسے باپ موقوف علیہ ہے، پس جب اس سے بیٹا مقدم ہوگا تو وہ باپ سے ایک مرتبہ میں مقدم ہوگا، اور خود اپنی ذات سے دو مرتبہ میں

مقدم ہوگا۔

برہانِ تضعیف کا بیان

اور تسلسل کے بطلان کے لیے مصنف رحمہ اللہ نے جو برہان تضعیف پیش کی ہے، اس کو سمجھنے کے لیے چھ باتیں ذہن میں رکھیں:

پہلی بات: دنیا میں جو بھی چیز پائی جائے گی اس کو کوئی نہ کوئی عدد ضرور لپٹے گا، کیوں کہ ہر موجود معدود ہے، اور معدود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عدد کے ساتھ مقترن ہو۔

دوسری بات: ہر عدد قابلِ تضعیف ہے، یعنی گنتی بایں معنی غیر متناہی ہے کہ **لَاتَقِفُ عن حدٍّ**: وہ کسی حد پر رکتی نہیں، کیوں کہ جو بھی آخری عدد ہوگا، اس میں ایک کا اضافہ کریں گے تو اگلا عدد وجود میں آئے گا، مگر جتنے اعداد وجود میں آتے رہیں گے وہ متناہی ہوں گے، غیر متناہی اعداد ایک ساتھ وجود میں نہیں آسکتے۔

تیسری بات: بڑھا ہوا عدد اصل عدد سے زائد ہوتا ہے اور یہ بات بدیہی ہے۔ جیسے سات میں ایک بڑھایا تو آٹھ ہوگئے، اور آٹھ سات سے زائد ہیں۔

چوتھی بات: زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہونے کے بعد ہوتی ہے، یعنی جب سات پورے ہوجائیں گے، تب ان پر ایک بڑھائیں گے، پس آٹھ ہوجائیں گے، ایک کو شروع میں یا درمیان میں نہیں بڑھا سکتے، شروع میں تو بڑھانے کی گنجائش ہی نہیں، اور درمیان کے تمام اعداد مسلسل اور مرتب ہیں، اس لیے وہاں بھی زیادتی نہیں ہوسکتی، اس لیے صرف آخر ہی میں زیادتی ہوسکتی ہے۔

پانچویں بات: عدد کا متناہی ہونا معدود کے متناہی ہونے کو مستلزم ہے۔ یعنی جب عدد کسی جگہ پر رک جائے گا تو معدود بھی لامحالہ ختم ہوجائے گا، اور جب معدود رک گئے تو متناہی ہوگئے۔

چھٹی بات: جب کسی متناہی پر متناہی کا اضافہ کیا جائے تو مجموعہ متناہی ہوتا ہے۔

جیسے سات متناہی ہیں، جب ان پر ایک کا اضافہ کیا، جو کہ متناہی ہے، تو مجموعہ آٹھ بھی متناہی ہوگا۔

اب برہانِ تضعیف سمجھیں: ہمارا دعوی ہے کہ غیر متناہی چیزیں موجود نہیں ہوسکتیں، کیوں کہ اگر غیر متناہی چیزیں پائی جائیں گی تو ان کو کوئی نہ کوئی عدد ضرور لپٹے گا، اور ہر عدد بڑھ سکتا ہے، اور بڑھا ہوا عدد اصل عدد سے زائد ہوتا ہے، اور وہ زیادتی اس وقت ہوسکے گی جب مزید علیہ کے تمام افراد کی آخری حد آجائے، اور جب اس غیر متناہی کی آخری حد آگئی تو وہ غیر متناہی نہیں رہا، بلکہ متناہی ہوگیا، اور اس پر ایک کی زیادتی ہوئی جو متناہی ہے، اور متناہی پر متناہی کی زیادتی کرنے سے مجموعہ متناہی ہوتا ہے۔ پس مزید اور مزید علیہ مل کر بھی متناہی ہونگے، اور جس چیز کو غیر متناہی مانا تھا، اس کا متناہی ہونا لازم آیا۔

قوله فَتَدَبَّرْ: یہ مقام کی دشواری کی طرف اشارہ ہے، یعنی دور کے بطلان کی اور تسلسل کے بطلان کی دلیلیں دقیق ہیں، ان کو غور سے سمجھ لو۔

وَلیسَ الکلُّ مِن کلٍ مِّنهما بَدِیهِیًّا: غَیرَ مُتَوَقِّفٍ علی النَظَرِ، وإلاَّ فَأنتَ مُسْتَغْنٍ عن النظرِ؛ وَلاَنَظَرِیًّا: مُتَوَقِّفًا علی النَّظَرِ، وَإِلاَّ لَدَارَ، فَیلزَمُ تَقدُّمُ الشیئِ علی نفسِه بِمَرْتَبَتَیْنِ، بل بِمَرَاتِبَ غیرِ مُتَنَاهِیَةٍ، فإِنَّ الدورَ مُسْتَلْزِمٌ لِلتَّسَلْسُلِ.

أَوْ تَسَلْسَلَ وَهُو باطلٌ، لِأَنَّ عَدَدَ التَّضْعِیْفِ أَزْیَدُ مِنْ عَدَدِ الأَصْلِ، وَکُلُّ عَدَدَیْنِ أحدُهما أَزْیدُ مِنَ الآخَرِ: فَزِیَادَةُ الزَّائدِ بَعدَ انْصِرَامِ جَمِیْعِ آحادِ المَزیدِ عَلیهِ، فإن المَبدأَ لاَیُتَصَوَّرُ عَلیهِ الزِّیادةُ، وَالأَوْسَاطُ مُنْتَظِمَةٌ مُتَوَالِیَةٌ، فَحِینئذٍ لو کانَ المَزیدُ علیه غیرَ مُتَناهٍ: لَزِمَ الزِّیَادَةُ فی جانبِ عدمِ التَّناهِیْ، وَهُو باطلٌ، وتَنَاهِی العَددِ یَسْتلزِمُ تَناهِیَ المَعدُوْدِ، فَتَدَبَّرْ.

ترجمہ: اور تصور و تصدیق: دونوں میں سے سب ایسے بدیہی نہیں ہیں کہ وہ غور و فکر پر موقوف نہ ہوں، ورنہ آپ (غور و فکر سے) بے نیاز ہوجائیں گے، اور نہ سارے ایسے نظری

ہیں جو غور و فکر پر موقوف ہوں، ورنہ وہ گھومے گا (یعنی الٹا پھرے گا، جس کو دور کہتے ہیں) پس لازم آئے گا ایک چیز کا اس کی ذات سے دو مرتبوں میں بلکہ غیر متناہی مرتبوں میں آگے بڑھنا۔ اس لیے کہ دور: تسلسل کو لازم بنانا چاہنے والا ہے۔

یا یہ سلسلہ چلتا رہے گا اور وہ بھی باطل ہے، اس لیے کہ بڑھایا ہوا عدد اصلی عدد سے زیادہ ہوتا ہے، اور ایسے ہر دو عدد جن میں سے ایک: دوسرے سے بڑھا ہوا ہو (جیسے سات اور آٹھ میں آٹھ بڑھا ہوا ہے) تو زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہونے کے بعد ہوگی، اس لیے کہ مبدأ پر زیادتی متصور نہیں (کیوں کہ وہاں زیادتی کرنے کی صورت میں مبدأ، مبدأ نہیں رہے گا) اور درمیانی اعداد مرتب و مسلسل ہیں (اس لیے درمیان میں بھی زیادتی نہیں ہو سکتی) پس اس صورت میں اگر مزید علیہ غیر متناہی ہوگا تو غیر متناہی کی جانب میں زیادتی لازم آئے گی، اور یہ باطل ہے، اور عدد کا متناہی ہونا لازم بنانا چاہتا ہے معدود کے متناہی ہونے کو، پس خوب سوچ لو۔

ولایُعلَمُ التَّصورُ مِنَ التَّصديقِ، وَلاَ بِالعَكْسِ: لِأَنَّ المُعَرِّف مَقُوْلٌ، وَالتَّصورُ مُتَساوِى النِّسْبَةِ، فَبعضُ كلِّ وَاحدٍ منهما بَديهِيٌّ، وَبعضُه نَظَرِىٌّ، وَالبَسِيطُ لايكون كاسِبًا، فلابُدَّ من ترتيبِ أُمورٍ لِلاِكْتِساب، وهُو النَّظرُ والفكرُ.

ترجمہ: اور تصور نہیں جانا جاتا تصدیق سے، اور نہ اس کے برعکس، اس لیے کہ معرّف (بالکسر) محمول ہوتا ہے، اور تصور یکساں تعلق رکھنے والی چیز ہے۔ پس تصور اور تصدیق میں سے کچھ بدیہی ہوں گے اور کچھ نظری۔ اور بسیط کاسب (کمانے والا یعنی معرف) نہیں ہو سکتا، پس نظری کو حاصل کرنے کے لیے چند چیزوں کو مرتب کرنا ضروری ہوگا، اور وہی نظر و فکر ہے۔

اصطلاحات: عَرَّفَ یُعَرِّفُ تعریفًا کے لغوی معنی ہیں: پہچانوانا، واقف کرانا۔ اس کا اسم فاعل مُعَرِّفٌ ہے اور اسم مفعول مُعَرَّفٌ۔ اور اصطلاح میں: جس چیز کی تعریف بیان

کی جائے: اس کو مُعَرَّف (اسم مفعول) کہتے ہیں، اور تعریف کو مُعَرِّف۔ جیسے کہا جائے کہ الإنسان: حیوانٌ ناطقٌ تو انسان معرف (بالفتح) ہے اور حیوان ناطق معرف (بالکسر) ہے......اور مَقُوْلٌ کے معنی منطق میں مَحْمُوْلٌ کے ہیں، جیسے زید قائم کہا جائے تو قیام کا زید پر حمل کیا گیا ہے، یعنی زید کو موضوع (مبتدا) بنا کر قیام کو اس کا محمول (خبر) بنایا ہے ......اور کَاسِبٌ کے لغوی معنی ہیں: کمانے والا اور اصطلاحی معنی ہیں: تعریف، جس کے ذریعہ کسی چیز کو جانا جائے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ جب یہ بات بیان کی کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات نہ تو بدیہی ہو سکتے ہیں، نہ نظری، تو سوال پیدا ہوا کہ اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ ہر ایک میں سے بعض نظری اور بعض بدیہی ہیں؟ ایسا کیوں نہیں ہوسکتا کہ تمام تصورات نظری ہوں اور تصدیقات یا تو سب بدیہی ہوں یا بعض بدیہی ہوں اور بعض نظری، اور تصوراتِ نظریہ کو تصدیقاتِ بدیہیہ کے ذریعہ جانا جائے؟ یا اس کا برعکس ہو، یعنی تمام تصدیقات نظری ہوں اور تصورات: یا تو سب بدیہی ہوں، یا بعض بدیہی ہوں اور بعض نظری، اور تصدیقاتِ نظریہ کو تصوراتِ بدیہیہ کے ذریعہ جانا جائے؟

مصنف رحمہ اللہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ بات ممکن نہیں، اس لیے کہ تصدیق سے تصور کو حاصل نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ معرف (بالکسر) معرف (بالفتح) پر محمول ہوتا ہے، اور تصدیق کا حمل تصور پر درست نہیں۔ التصورُ تصدیقٌ نہیں کہہ سکتے، پس تصور کو تصدیق سے حاصل کرنے کا احتمال ختم ہو گیا۔

اسی طرح تصدیق کو بھی تصور سے حاصل نہیں کر سکتے کیوں کہ تصور کا تعلق ہر چیز کے ساتھ ہوتا ہے، پس اس کا تعلق تصدیق کے وجود وعدم دونوں کے ساتھ ہوگا، پس تصور: تصدیق کے لیے مرجح نہیں بن سکے گا حالاں کہ معرف (بالکسر) کے لیے ضروری ہے کہ وہ معرف (بالفتح) کے لیے علتِ مرجحہ ہو (۱)

(۱) مُرَجِّح: تَرْجِیْح سے اسم فاعل ہے، اور ترجیح کے لغوی معنی ہیں: وزن دار بنانا، فوقیت دینا اور اصطلاحی معنی ہیں: سببِ وجود بننا، اور علتِ مُرَجِّحة: وہ چیز ہوتی ہے جو کسی چیز کے ←

پس جب تمام تصورات اور تمام تصدیقات نہ تو بدیہی ہو سکتے ہیں اور نہ نظری تو متعین ہوگیا کہ بعض تصور بدیہی ہیں اور بعض نظری، اور بدیہی کے ذریعہ نظری کو حاصل کیا جائے گا۔ اسی طرح یہ بھی متعین ہوگیا کہ بعض تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض نظری، اور بدیہی کے ذریعہ نظری کو حاصل کیا جائے گا۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ یہ بحث جو بہت دور سے چلی آرہی ہے: اس کا مقصد کیا ہے؟ جواب: اس کا مقصد نظر وفکر کی ضرورت ثابت کرنا ہے، نظر وفکر کہتے ہیں: معلوم (جانے ہوئے) تصورات کو یا معلوم تصدیقات کو اس طرح مرتب کرنا کہ اس سے نظری (انجانے) تصور یا تصدیق کا علم ہوجائے، پس پہلے 'ترتیب' کی ضرورت ثابت کرنی ہوگی، کیوں کہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ ہم انجانے تصورات وتصدیقات کو بسیط (ایک چیز) کے ذریعہ حاصل کرلیں گے، پس نہ معلومات کو مرتب کرنے کی ضرورت پیش آئے گی اور نہ نظر وفکر کی حاجت ہوگی۔ اس لیے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''بسیط چیز کا سب نہیں بن سکتی''، یعنی ایک چیز کے ذریعہ کسی بھی چیز کی تعریف حقیقی ممکن نہیں۔ ایک چیز سے تعریفِ لفظی تو ہوسکتی ہے، کہہ سکتے ہیں: **العلم التصور**: علم جاننے کا نام ہے، یا **الغضنفر الأسد**: غضنفر شیر کو کہتے ہیں۔ مگر تعریف حقیقی جو جنس وفصل سے مرکب ہوتی ہے: بسیط (ایک چیز) سے ممکن نہیں، اس کے لیے کم از کم دو چیزیں (جنس اور فصل) ضروری ہیں، پھر ان کو خاص انداز پر مرتب کرنا ہوگا، بایں طور کہ جنس کو پہلے رکھا جائے اور فصل کو بعد میں، پھر دونوں کے مجموعہ کو معرف (بالفتح) پر محمول کیا جائے، مثلاً کہا جائے: **الإنسان: حیوان ناطق**، تبھی ہم انسان کو جان سکتے ہیں، اور اسی کا نام نظر وفکر ہے، یعنی معلوم تصورات وتصدیقات کو اس طرح مرتب کرنا کہ نامعلوم تصورات وتصدیقات کا علم حاصل ہوجائے۔

← وجود کا سبب بنتی ہے، پس تعریف کے لیے ضروری ہے کہ وہ معرف (بالفتح) کے وجود کا باعث ہو۔ اور تصور متساوی النسبہ ہے، پس اس کا تعلق تصدیق کے وجود وعدم دونوں سے ہوگا، اور وہ مرجح نہیں بن سکے گا۔

بسیط کا سب نہیں ہوسکتا

بسیط (ایک چیز) کو اگر کسی چیز کی تعریف بنایا جائے گا تو مُعَرَّف دو حال سے خالی نہیں: یا تو وہ بھی بسیط ہوگا یا مرکب ہوگا؟ اگر وہ بسیط ہے تو پھر دو احتمال ہیں: مُعَرَّف اور معرِّف ایک ہونگے یا علاحدہ علاحدہ یعنی مغائر ہونگے، پہلی صورت میں تقدُّم الشیئ علی نفسہ لازم آئے گا، کیوں کہ معرف (بالکسر) کے لیے ضروری ہے کہ اس کا علم معرف (بالفتح) سے پہلے ہو، جبھی اس کے ذریعہ ہم دوسری چیز (معرَّف) کو جانیں گے، اور جب معرف اور معرف دونوں ایک چیز ہوگئے تو معرف (بالفتح) کا علم اس کے نفس سے پہلے حاصل ہوگا، یہی تقدم الشئ علی نفسہ ہے، جو محال ہے...... اور اگر دونوں مغائر ہونگے یعنی ان میں تباین کی نسبت ہوگی تو ایک مباین دوسرے مباین کے لیے معرف (بالکسر) نہیں بن سکتا، مثلاً کہا جائے کہ انسان اینٹ ہے تو اس سے انسان کا علم کیسے حاصل ہوگا؟...... اور اگر معرف (بالفتح) مرکب ہے اور تعریف بسیط ہے تو بسیط سے مرکب کو بھی حاصل نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ ہر مرکب میں جنس و فصل دو چیزیں ہوتی ہیں، اور بسیط میں یہ دونوں چیزیں نہیں ہوتیں، پھر بسیط سے مرکب کو کیسے جانا جاسکتا ہے؟ پس ثابت ہوا کہ تعریفِ حقیقی کے لیے جنس و فصل سے مرکب ہونا ضروری ہے، اور جب ترکیب ضروری ہے تو ترتیب بھی ضروری ہے، اور صحیح ترتیب کا نام نظر و فکر ہے، پس اس کی ضرورت ثابت ہوگئی۔

وَهٰهُنَا شَكٌّ خُوْطِبَ به سَقْرَاطُ، وهو: أَنَّ المطلوبَ إِمَّا معلومٌ، فَالطَّلَبُ تَحصِيلُ الحَاصِلِ، وَإِمَّا مَجهولٌ فكيف الطَّلَبُ؟

وَأُجِيْبَ: بِأَنَّهُ معلومٌ مِن وجهٍ، ومجهولٌ من وجهٍ.

فَعَادَ قائلاً: الوجهُ المعلومُ معلومٌ، والوجهُ المجهولُ مجهولٌ.

وَحَلُّهُ: أَنَّ الوَجْهَ المجهولَ ليسَ مَجهولاً مُطلَقًا حتىّٰ يَمْتَنِعَ الطَّلَبُ، فإن الوَجْهَ المَعلومَ وَجهُهُ، أَلَا تَرىٰ أَنَّ المَطلوبَ الحَقيقةُ المعلومةُ بِبَعْضِ اعْتِبَارَاتِهَا، هٰذَا.

ترجمہ: اور یہاں ایک اعتراض ہے، جس کا سقراط کو مخاطب بنایا گیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ مقصود یا تو معلوم ہوگا پس اس کی طلب تحصیلِ حاصل ہے، اور یا مجہول ہوگا، پس طلب کی کیا شکل ہے؟ اور جواب دیا گیا کہ مقصود ایک پہلو سے معلوم ہے اور ایک پہلو سے مجہول ہے۔ پس معترض لوٹا یہ کہتے ہوئے کہ معلوم پہلو معلوم ہے، اور مجہول پہلو مجہول؟ اور اس کا حل یہ ہے کہ مجہول پہلو مجہول مطلق نہیں کہ طلب محال ہو، کیوں کہ معلوم پہلو بھی اس مجہول کا ایک پہلو ہے، کیا نہیں دیکھتے آپ کہ مقصود: ایک ایسی حقیقت ہے جو اپنے بعض اعتبارات سے معلوم ہے (اگر چہ وہ اپنے دوسرے اعتبارات سے مجہول ہے) اس کو لے لیں، یعنی اچھی طرح سمجھ لیں۔

حکیم مائن کا مشہور اعتراض اور اس کے دو جواب

ماقبل میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک کے بعض افراد بدیہی ہیں، اور بعض نظری، اور نظری کو بدیہی کے ذریعہ حاصل کیا جائے گا، اس پر حکیم مائن نے سقراط کے سامنے ایک اعتراض کیا (سقراط: افلاطون کا شاگرد ہے اور افلاطون: سلیمان علیہ السلام کے شاگرد فیثاغورس کا شاگرد ہے)

حکیم مائن نے اعتراض یہ کیا کہ ہم تصورات بدیہی یا تصدیقات بدیہی کے ذریعہ جس چیز کو جاننا چاہتے ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں: یا تو وہ چیز ہمیں پہلے سے معلوم ہے یا مجہول؟ اگر معلوم ہے تو جاننے کی کوشش تحصیلِ حاصل ہے جو ایک بیکار کام ہے، جو عقلمند آدمی کو نہیں کرنا چاہئے............ اور اگر مجہول ہے تو مجہول مطلق کی طلب لازم آئے گی، یعنی ایک ایسی چیز کو جاننے کی کوشش کرنا لازم آئے گا جو کسی بھی طرح معلوم نہیں، جیسے ایک شخص جنگل میں اِدھر اُدھر گھوم رہا ہے، اور اس سے پوچھا کہ کیا چیز تلاش کر رہا ہے؟ اور وہ جواب دے کہ ایک چیز تلاش کر رہا ہوں، مگر نہیں جانتا کہ وہ چیز کیا ہے؟ تو اس کو پاگل پن کے علاوہ کیا نام دیا جا سکتا ہے؟!

جواب اول: سقراط نے جواب دیا کہ ہم جو چیز جاننا چاہتے ہیں وہ من وجہ معلوم ہے،

اور من وجہ مجہول۔ پس مذکورہ دونوں خرابیاں لازم نہیں آئیں گی، یعنی جب ہمارا مطلوب ہمیں من وجہ معلوم ہے تو مجہول مطلق کی طلب لازم نہیں آئی، اور چوں کہ ہم اس کو اچھی طرح نہیں جانتے، اس لیے جاننے کی کوشش بھی بے فائدہ نہیں۔

مکرر اعتراض: مائن نے دوبارہ اعتراض کیا کہ ہم جس چیز کو جاننا چاہتے ہیں اس کی جو وجہ معلوم ہے وہ معلوم ہے، پس اس کو جاننے کی کوشش لا حاصل ہے، اور جو وجہ مجہول ہے وہ مجہول ہے، پس اس کو جاننے کی کوشش مجہول مطلق کی طلب ہے۔ غرض اعتراض بحالہ باقی ہے۔

جواب ثانی: سقراط نے پھر جواب دیا کہ ہم جس چیز کو جاننا چاہتے ہیں اس کا جو پہلو ہم نہیں جانتے وہ مجہول مطلق نہیں ہے یعنی ہر طرح سے مجہول نہیں ہے، کیوں کہ اس کا جو پہلو ہم جانتے ہیں وہ بھی اسی مجہول کا ایک پہلو ہے، اس لیے وہ چیز مجہول مطلق نہ رہی اور اس کے جاننے کی کوشش: مجہول مطلق کی طلب نہ ہوئی۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا مطلوب جس کو ہم جاننا چاہتے ہیں وہ ایک طرح سے معلوم ہے، مگر بعض اعتبارات سے مجہول ہے، اس لیے اس کو جاننے کی کوشش کر رہے ہیں۔ مثلاً ایک بوٹی ہے اس کے بارے میں ہم اتنی بات جانتے ہیں کہ یہ کسی بیماری کی دواء ہے، مگر کس بیماری کی دواء ہے: یہ بات ہم نہیں جانتے، اس لیے ہم تحقیق کرتے ہیں کہ وہ کونسی بیماری کی دواء ہے، پس یہ مجہول مطلق کی طلب نہیں۔ مجہول مطلق کی طلب جب ہوگی کہ ایک آدمی جنگل میں کوئی چیز تلاش کر رہا ہے اور اس کو یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ کیا تلاش کر رہا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ ایک محال چیز کی طلب ہے۔

دوسری مثال: ہم اپنی اس دنیا کو جانتے ہیں، وہ ہمارے سامنے ہے، مگر ہم یہ نہیں جانتے کہ یہ حادث (نو پید) ہے یا قدیم (ہمیشہ سے)؟ اب ہم اس پہلو کو جاننے کے لیے غور کرتے ہیں۔ ہم نے دیکھا کہ اس دنیا کی کسی چیز کو قرار نہیں، ایک پیدا ہوتا ہے تو ایک مرتا ہے، ایک چڑھتا ہے تو ایک گرتا ہے، ابھی صبح ہے تو ابھی شام ہے، ابھی دن ہے تو ابھی رات ہے، ان بدلنے والے احوال سے ہم نے قیاس بنایا کہ دنیا متغیر (بدلنے والی) ہے، اور جو

بھی چیز بدلنے والی ہوتی ہے یعنی ایک حال پر برقرار نہیں رہتی: وہ حادث ہوتی ہے، پس یہ عالَم (دنیا) حادث ہے۔ یہ ہم نے معلوم تصدیقات کے ذریعہ ایک مجہول (نا معلوم) تصدیق جان لی، پس اس کو مجہول مطلق کی طلب کون کہہ سکتا ہے؟

وَلَيسَ كلُّ ترتيبٍ مفيداً ولاطَبْعِيًّا، وَمِنْ ثَمَّ تَرىٰ الآراءَ مُتَنَاقِضَةً، فَلَابُدَّ مِن قَانونٍ عاصمٍ عَنِ الْخَطَأ فِيهِ، وَهُوَ: الْمُنْطِقُ.

ترجمہ: اور ہر ترتیب نہ مفید ہے نہ فطری، اور اسی وجہ سے آپ رایوں کو متضاد (مختلف) دیکھتے ہیں، پس کوئی ایسا قانون (فن) ضروری ہے جو ترتیب میں غلطی سے بچائے اور وہ قانون: علم منطق ہے۔

علم منطق کی ضرورت

مصنف علیہ الرحمہ بات آگے بڑھاتے ہیں، فرماتے ہیں: جب نامعلوم تصور اور نامعلوم تصدیق کو جاننے کے لیے معلومات (جانی ہوئی باتوں) میں ترتیب دینا ضروری ہے تو جاننا چاہئے کہ ترتیب میں کبھی غلطی بھی ہو جاتی ہے اور یہ سمجھنا کہ جس طرح بھی امور معلومہ کو مرتب کر دیا جائے گا: وہ نتیجہ خیز ہوگا: صحیح نہیں، نیز یہ بات بھی صحیح نہیں کہ فطرتِ سلیمہ: صحیح ترتیب کی طرف راہ نمائی کرے گی، اگر ایسا ہوتا تو عقلمندوں میں اختلاف نہ ہوتا، اور مسائل میں لوگوں کی متضاد رائیں نہ ہوتیں۔ اختلاف کی وجہ یہی تو ہے کہ بعض لوگوں کی ترتیب درست نہیں، اس لیے ان کا نتیجہ بھی درست نہیں، اس لیے کوئی ایسا فن ضروری ہے جس کے پڑھنے سے آدمی ترتیب میں غلطی سے بچ جائے، اسی فن کا نام: علم منطق ہے۔

فائدہ: قانون: یونانی یا سریانی لفظ ہے، اس کے لغوی معنی ہیں: مسطر یعنی سطر کھینچنے کا آلہ ـــــ اور اصطلاحی معنی ہیں: وہ قضیہ کلیہ جس سے موضوع کی تمام جزئیات کے احکام کا علم ہو جائے۔ جیسے نحوی قانون ہے: كل فاعلٍ مرفوعٌ: اس سے ہر فاعل کا حکم معلوم ہو جاتا ہے، اس لئے یہ ایک قانون ہے۔

اور قضیہ کلیہ سے کسی جزئی کا حکم معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس جزئی کا حکم معلوم کرنا ہے، اس کو موضوع بنایا جائے اور قضیہ کلیہ کے موضوع کو اس کا محمول بنایا جائے، پھر جو قضیہ تیار ہو، اس کو صغری بنایا جائے اور اس قضیہ کلیہ کو کبری بنایا جائے تو اس جزئی کا حکم معلوم ہو جائے گا، جیسے ایک جملہ ہے: کتب زیدٌ اس میں زید کا حکم جاننا ہے پس کہیں گے: زید فاعلٌ، و کلُّ فاعلٍ مرفوعٌ، فزیدٌ مرفوعٌ: اس سے معلوم ہو گیا کہ زید پر رفع پڑھا جائے گا۔

وَمَوْضُوْعُہٗ: المَعقُولاتُ مِنْ حیثُ الایصالُ إلی تصورٍ أَوْ تصدیقٍ.

ترجمہ: اور منطق کا موضوع: ذہن میں حاصل شدہ باتیں ہیں: نا معلوم تصور یا نا معلوم تصدیق تک پہنچانے کے اعتبار سے۔

منطق کا موضوع: معلوم تصورات اور معلوم تصدیقات ہیں، اس اعتبار سے کہ وہ نا معلوم تصورات یا نا معلوم تصدیقات تک پہنچاتے ہیں۔ مثلاً ہم حیوان کو جانتے ہیں اور ناطق کو بھی جانتے ہیں، اب اگر ہم ان کو ملا کر نا معلوم انسان کا علم حاصل کریں تو یہ حیوان و ناطق منطق کا موضوع ہونگے، مگر صرف حیوان یا صرف ناطق منطق کا موضوع نہیں، بلکہ ایصال (پہنچانے) کی قید کے ساتھ موضوع ہیں۔

اب چند ضروری باتیں ذکر کی جاتی ہیں:

معرف (بالکسر) تعریف، حدّ شارح اور دلیل و حجت

جن معلوم تصورات سے کوئی مجہول تصور حاصل کیا جائے اُن کو معرف (بالکسر) اور تعریف اور حدّشارح کہتے ہیں۔ اور جن معلوم تصدیقات سے کوئی مجہول تصدیق حاصل کی جائے، اس کو حجت اور دلیل کہتے ہیں۔ جیسے ہمیں معلوم ہے کہ یہ دنیا تغیر پذیر ہے اور ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ جو بھی چیز تغیر پذیر ہوتی ہے وہ حادث (نئی پیدا شدہ) ہوتی ہے، اب ہم ان دونوں معلومات کو ملا کر عالَم کے حادث (نو پید) ہونے کا علم حاصل کرتے ہیں، اور

کہتے ہیں: **العالم متغیِّرٌ، و کلُّ متغیر حادث** تو یہ دلیل وحجت ہے اور **فالعالمُ حادث** نتیجہ ہے۔

موضوع کیا چیز ہوتی ہیں؟

ہر علم کا موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس کے عوارضِ ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے، جیسے علم طب میں انسان کے جسم سے بحث کی جاتی ہے، پس وہی علم طب کا موضوع ہے، اور علم نحو میں کلمہ اور کلام سے بحث کی جاتی ہے، پس وہی علم نحو کا موضوع ہیں۔

عوارض اور اس کی قسمیں:

عوارض کی دو قسمیں ہیں: عوارضِ ذاتیہ، اور عوارضِ غریبہ:

عوراض: عارض کی جمع ہے، اس کے معنی ہیں: پیش آنے والی چیز، یعنی کسی ذات کو پیش آنے والے حالات۔

عوارضِ ذاتیہ: وہ احوال ہیں جو کسی چیز کو بالذات لاحق ہوتے ہیں یا اس کے کسی جز کے واسطے سے لاحق ہوتے ہیں، یا کسی امر خارج مساوی کے واسطے سے لاحق ہوتے ہیں۔ جیسے تعجب: انسان کو بالذات یعنی من حیث إنه انسان لاحق ہوتا ہے، اور حرکت: انسان کو حیوان ہونے کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے جو انسان کی ماہیت کا جزء ہے، اور ضحک (ہنسنا) انسان کو تعجب کے واسطے سے لاحق ہوتا ہے، یعنی جب کسی چیز پر تعجب ہوتا ہے تو انسان ہنستا ہے۔ اور تعجب: انسان کی ماہیت سے خارج ہے، اور انسان اور مُتَعَجِّبْ میں تساوی کی نسبت ہے، کیوں کہ جو انسان کے افراد ہیں وہی متعجب کے افراد ہیں۔

عوارضِ غریبہ: وہ حالات ہیں جو کسی چیز کو کسی ایسے امر خارج کے واسطے سے لاحق ہوتے ہیں جس کی اس چیز کے ساتھ عموم کی، یا خصوص کی، یا تباین کی نسبت ہوتی ہے۔ جیسے نبض کی حرکت: انسان کو جسم کے واسطے سے لاحق ہوتی ہے، اور جسم: انسان سے عام ہے، اور ضحک (ہنسنا) حیوان کو انسان کے واسطے سے لاحق ہوتا ہے، اور انسان حیوان سے خاص

ہے، اور گرم پانی کو گرمی آگ کے واسطے سے لاحق ہوتی ہے اور آگ اور پانی میں تباین کی نسبت ہے۔

واسطہ اور اس کی قسمیں:

عوارض کی بحث میں واسطہ کا لفظ آیا ہے، اس لیے جاننا چاہئے کہ واسطہ کی تین قسمیں ہیں: (۱) واسطہ فی الاثبات (۲) واسطہ فی الثبوت (۳) واسطہ فی العروض۔

واسطہ فی الاثبات: حد اوسط کو کہتے ہیں، جو محمول کے موضوع کے لیے ثبوت کی علت ہوتی ہے، جیسے زید انسان ہے اور ہر انسان جاندار ہے، پس زید جاندار ہے۔ اس قیاس میں حد اوسط 'انسان' ہے، اسی کے واسطے سے زید کے لیے جاندار ہونے کا ثبوت ہوا ہے، اس لیے اس کو واسطہ فی الاثبات کہتے ہیں۔

اور واسطہ فی الثبوت کی دو قسمیں ہیں: ایک: واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول، دوسری: واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی (۱)

واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول: اس واسطہ کو کہتے ہیں جو ذوالواسطہ کے صفت کے ساتھ متصف ہونے کے لیے علت ہو، مگر خود واسطہ صفت کے ساتھ متصف نہ ہو، بلکہ وہ سفیر محض ہو، جیسے کوئی رنگریز ہاتھ پر تیل یا مسالہ لگا کر ہاتھ سے کوئی کپڑا رنگے تو کپڑا رنگ کے ساتھ ہاتھ کے واسطے سے متصف ہوگا مگر ہاتھ رنگین نہیں ہوگا، وہ محض واسطہ رہے گا۔

واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی: وہ واسطہ ہے جس میں صفت کے ساتھ واسطہ اور ذو الواسطہ دونوں حقیقتاً متصف ہوں، مگر واسطہ اولاً اور ذوالواسطہ ثانیاً متصف ہو، جیسے چابی سے تالا کھولا جائے تو حرکت کے ساتھ ہاتھ بھی متصف ہوگا جو واسطہ ہے اور وہی اولا حرکت کرے گا، اور چابی بھی حرکت کے ساتھ متصف ہوگی، مگر ثانیاً (دوسرے نمبر پر) متصف ہوگی، پس ہاتھ واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی ہے: چابی کے حرکت کے ساتھ

(۱) مناطقہ نے دونوں قسموں کے لیے الگ الگ نام تجویز نہیں کئے، اس لیے ان کو بالمعنی الاول اور بالمعنی الثانی کہتے ہیں۔

متصف ہونے کے لیے۔

واسطہ فی العروض: وہ واسطہ ہے جس میں صفت کے ساتھ حقیقتاً اور بالذات صرف واسطہ متصف ہو، اور ذوالواسطہ کو مجازاً متصف مانا جائے، جیسے ریل گاڑی میں بیٹھ کر دلی جانے والا: اس میں دلی جانے کے ساتھ حقیقتاً انجن متصف ہوتا ہے جو واسطہ ہے اور ڈبے اور اس میں بیٹھنے والے جو ذوالواسطہ ہیں ان کو بھی دلی جانے والا کہا جاتا ہے، مگر یہ اتصاف مجازی ہے، کیوں کہ ڈبے میں موجود لوگ سوئے ہوئے ہوں، یا جانبِ مخالف چلنے والے ہوں تب بھی وہ دلی جانے والے کہلاتے ہیں۔

منطق کا موضوع: معقولات ہیں ایصال کی شرط کے ساتھ

منطق کا موضوع: محض جانے ہوئے تصورات اور محض جانی ہوئی تصدیقات نہیں ہیں، بلکہ وہ معلوم تصورات موضوع ہیں جن سے کوئی مجہول تصور حاصل کیا جائے، اسی طرح وہ معلوم تصدیقات موضوع ہیں جن سے کوئی مجہول تصدیق حاصل کی جائے، غرض ایصال الی المجہول کی حیثیت اگر نہیں پائی جائے گی تو وہ منطق کا موضوع نہیں ہونگے، جیسے زید، عمر، بکر، ٹوپی، کٹورہ وغیرہ محض تصورات ہیں، کسی مجہول تصور کے حصول کا ذریعہ نہیں، اس لیے وہ منطق کا موضوع نہیں۔ اسی طرح ہم یہ بات جانتے ہیں کہ آگ گرم ہے، مگر چوں کہ وہ کسی مجہول تصدیق کو جاننے کا ذریعہ نہیں اس لیے وہ منطق کا موضوع نہیں، مگر جب یہی تصورات وتصدیقات: کسی نامعلوم تصور وتصدیق کے علم کا ذریعہ بن جائیں تو وہ منطق کا موضوع بن جائیں گے۔

معقول اور اس کی قسمیں: معقولِ اوّلی اور ثانوی:

انسان کے ذہن میں جو بھی چیز آتی ہے اس کو "معقول" کہتے ہیں............ پھر معقول کی دو قسمیں ہیں: معقولِ اَوّلی اور معقولِ ثانوی۔

معقولِ اوّلی: ذہن میں آنے والی وہ بات ہے جس کا مصداق خارج میں موجود ہو،

جیسے زید، عمر، بکر وغیرہ۔

معقولِ ثانوی: ذہن میں آنے والی وہ بات ہے جس کا مصداق خارج میں موجود نہ ہو، جیسے انسان ایک کلی ہے اور اس کا کوئی مصداق خارج میں موجود نہیں، خارج میں صرف اس کی جزئیات پائی جاتی ہیں۔ پس انسان معقولِ ثانوی ہے۔

منطق کا موضوع: معقولاتِ اولیہ یا ثانویہ؟

اس میں اختلاف ہے، بعض کے نزدیک معقولاتِ اولیہ موضوع ہیں اور بعض کے نزدیک معقولات ثانویہ، مگر متأخرین نے مطلقاً معقولات کو منطق کا موضوع قرار دیا ہے، خواہ وہ اولیہ ہوں یا ثانویہ۔ اور مصنف رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب ہے، اس لیے مصنفؒ نے معقولات کو مطلق رکھا ہے، کسی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا۔

حیثیت کی تین قسمیں:

ہر موضوع حیثیت کے ساتھ مقید ہوتا ہے اور حیثیت کی تین قسمیں ہیں: حیثیتِ اطلاقیہ، حیثیتِ تقییدیہ اور حیثیتِ تعلیلیہ۔

حیثیتِ اطلاقیہ: وہ حیثیت ہے جو مُحَیَّثْ میں کوئی اضافہ نہ کرے۔ اس حیثیت کو پہچاننے کی علامت یہ ہے کہ اس کا ماقبل اور مابعد ایک ہی طرح کا ہوتا ہے، جیسے الإنسانُ من حيث إنه إنسان: حيوان ناطق۔

حیثیتِ تقییدیہ: وہ حیثیت ہے جو محیَّث کے لیے قید ہو اور حیثیت اور محیث کو ملا کر اس پر کوئی حکم لگایا جائے، جیسے الإنسان من حيث إنه كاتب: متحرك الأصابع۔ اس قضیہ میں انگلیاں ہلنے کا حکم صرف انسان پر نہیں لگایا گیا، بلکہ انسانِ کاتب (لکھنے میں مشغول انسان) پر لگایا گیا ہے۔

حیثیتِ تعلیلیہ: وہ حیثیت ہے جو محیث پر لگائے ہوئے حکم کی علت بیان کرے، جیسے: زيدٌ مكرَّمٌ من حيث إنه عالم: زید معزز ہے اس وجہ سے کہ وہ عالم ہے۔

نوٹ: منطق کے موضوع میں جو من حیث الایصال کی قید ہے وہ حیثیت اطلاقیہ نہیں ہوسکتی، باقی دونوں قسموں کا احتمال ہے۔

کتاب یاد کریں

۱- تصورات اور تصدیقات: سب نظری ہیں یا بدیہی؟ یا بعض بدیہی ہیں اور بعض نظری؟ مدلل و مفصل بیان کریں۔

۲- نظری اور بدیہی کی تعریف بیان کریں۔

۳- دور اور تسلسل کے معنی بیان کریں۔

۴- تمام تصورات اور تمام تصدیقات نظری ہونے کی صورت میں دور یا تسلسل کیسے لازم آئے گا؟

۵- دور میں تقدم الشئ علی نفسہ دو مرتبہ یا کئی مرتبہ کیسے لازم آتا ہے؟ وہ تین مقدمات بھی بیان کریں جن پر یہ مسئلہ موقوف ہے۔

۶- دور کی دو قسمیں: دور مصرّح اور دور مضمر کیا ہیں؟

۷- دور اور تسلسل کے بطلان پر مصنفؒ نے جو برہانِ تضعیف بیان کی ہے: اس کی مع مقدمات تقریر کریں۔

۸- معرف (اسم فاعل) معرف (اسم مفعول) مقول اور کاسب کے معنی بیان کریں۔

۹- بسیط کاسب کیوں نہیں ہوسکتا؟ مدلل بیان کریں۔

۱۰- حکیم مائن نے سقراط کے سامنے کیا اعتراض کیا ہے؟ اور سقراط نے اس کا کیا جواب دیا ہے؟ پھر دوبارہ کیا اعتراض کیا ہے؟ اور اس کا جواب کیا ہے؟

۱۱- علم منطق کی تعریف اور اس کی ضرورت بیان کریں، اور قانون کے معنی بتائیں۔

۱۲- علم منطق کا موضوع کیا ہے؟ اور موضوع کیا چیز ہوتی ہے؟

۱۳- عوارض اوراس کی قسمیں بیان کریں۔
۱۴- واسطہ اوراس کی قسمیں بیان کریں۔
۱۵- معقولات: منطق کا موضوع کس شرط کے ساتھ ہیں؟
۱۶- معقول اوراس کی دونوں قسمیں بیان کریں۔
۱۷- منطق کا موضوع: معقولات اولیہ ہیں یا ثانویہ؟
۱۸- حیثیت کی تینوں قسمیں مع تعریفات بیان کریں۔
۱۹- موضوع میں جو من حیث کی قید ہے: اس سے کونسی حیثیت مراد ہے؟

وَمَا يُطلَبُ بِه التصوُّرُ أَوِ التَّصديقُ يُسَمّٰى مِطْلَبًا.
وَأُمَّهَاتُ المَطَالِبِ أَرْبَعٌ: مَا، وَأَيٌّ، وهل، ولِمَ.
فَمَا: لِطَلَبِ التَّصورِ بِحَسْبِ شَرْحِ الإسْمِ: فَتُسَمَّى شَارِحَةً، أو بِحَسْبِ الحَقيقةِ: فَحَقِيْقِيَّةً.
وَأَيٌّ: لِطَلَبِ الْمُمَيِّزِ بِالذَّاتياتِ، أَو بِالعَوَارِضِ.
وَهَلْ: لِطَلَبِ التَّصديقِ بِوجودِ شيءٍ فى نَفْسِهِ: فَتُسَمَّى بسيطَةً، أَوْ على صِفَةٍ: فَمُرَكَّبَةً.
وَلِمَ: لِطَلَبِ الدَّليلِ لِمُجَرَّدِ التَّصديقِ، أو لِلْأَمْرِ بِحَسْبِ نَفْسِهِ.
وَأَمَّا مِطْلَبُ مَنْ، وكَمْ، وكَيف، وَأَينَ، ومَتى: فَهِيَ إِمَّا ذُنَابَاتٌ لِلْأَيِّ، أو مُنْدَرِجَةٌ فِيْ هَلِ الْمُرَكَّبَةِ.

ترجمہ: اور وہ الفاظ جن کے ذریعہ (انجانا) تصور اور (انجانی) تصدیق معلوم کی جاتی ہے وہ مِطْلَبْ (آلۂ طلب) کہلاتے ہیں............اور بنیادی مطالب چار ہیں: مَا، أیّ، ھل اورلِمَ............پس ما: لفظ کی وضاحت کے اعتبار سے کسی چیز کو جاننے کے لیے ہے، اور یہ ما شارحہ کہلاتا ہے، یا ماہیت کی وضاحت کے اعتبار سے کسی چیز کو جاننے کے لئے ہے تو وہ ما حقیقیہ کہلاتا ہے......اور أیٌّ: ذاتیات اور عوارض کے ذریعہ ممتاز کرنے

والی چیز کو دریافت کرنے کے لیے ہے......اور ھل: اگر فی نفسہ کسی چیز کے پائے جانے کی تصدیق کے لیے ہے تو وہ 'بسیطہ' کہلاتا ہے، یا کسی حالت پر کسی چیز کے پائے جانے کی تصدیق کے لیے ہے تو وہ ''مرکبہ'' کہلاتا ہے......اور لِمَ: صرف تصدیق کی دلیل طلب کرنے کے لیے ہے، یعنی علتِ حقیقی معلوم کرنا مقصود نہیں ہوتا، یا کسی معاملہ کے لیے ہے اس کی ذات کے اعتبار سے یعنی اس کی علتِ حقیقی دریافت کرنا مقصود ہوتا ہے......

اور رہے مطالب: مَن، کم، کیف، أین اور متی: تو وہ یا تو أیّ کی ذُمیں ہیں یا ھل مرکبہ میں داخل ہیں۔

امہاتُ المطالب

اب یہ بات بیان کرتے ہیں کہ جب ہم کوئی انجانا تصور یا انجانی تصدیق جاننا چاہیں اور اس کے بارے میں کسی عالم سے پوچھیں، تو کونسا حرفِ استفہام استعمال کریں گے؟ منطق کی اصطلاح میں جس حرفِ استفہام سے کوئی بات دریافت کی جائے اس کو مِطْلَب (آلۂ طلب) کہتے ہیں...... یہ لفظ میم کے زیر کے ساتھ ہے، اور اسم آلہ کا وزن ہے، لیکن لوگوں میں مشہور میم کے زبر کے ساتھ ہے۔

اصولِ مطالب: یعنی وہ بنیادی حروفِ استفہام جن کے ذریعہ کوئی بات دریافت کی جاتی ہے: وہ چار ہیں: ما، أيٌّ، ھل اور لِمَ باقی حروف ان کے تابع ہیں، پھر ما اور أَيٌّ: تصورات کے لیے ہیں اور ھل اور لم: تصدیقات کے لیے ہیں، جیسے الإنسانُ ماھو؟ الإنسانُ أَيُّ شيئ ھو في ذاته؟ اورھلِ العالمُ حادث؟ اور لِمَ کان العالمُ حادثاً؟

ما کی دو قسمیں: شارحہ اور حقیقیہ

ما شارحہ: وہ ما ہے جس کے ذریعہ کسی لفظ کی صرف وضاحت طلب کی جائے، وجود کے ساتھ متصف ہونے کا لحاظ نہ کیا جائے، یعنی وہ چیز موجود ہے یا نہیں: اس سے قطع نظر کر لی جائے، جیسے ما العنقاء؟ (عنقاء کیا ہے؟) یعنی اس لفظ کی وضاحت کرو، اور اس کا مفہوم سمجھاؤ، پس جواب میں کوئی واضح لفظ لایا جائے گا، مثلاً کہا جائے: ھو طائر

عجیبٌ: وہ ایک عجیب پرندہ ہے! رہی یہ بات کہ عنقاء کوئی موجود چیز ہے یا فرضی پرندہ ہے؟ اس سے بحث نہیں، اور اس صورت میں چوں کہ صرف لفظ کی وضاحت مقصود ہوتی ہے اس لیے اس کو ما شارحہ کہتے ہیں۔

مَا حقیقیہ: وہ مَا ہے جس کے ذریعہ کسی چیز کی ماہیت دریافت کی جاتی ہے، جیسے ماالإنسان؟ (انسان کیا ہے؟) یعنی انسان کی ماہیت کیا ہے؟ پس جواب انسان کی ذاتیات (جنس وفصل) کے ذریعہ دیا جائے گا اور کہا جائے گا: هو حيوان ناطق......اور ماہیت کے لیے دوسرا لفظ 'حقیقت' ہے اسی لیے اس کا نام: ما حقیقیہ ہے۔

أيٌّ کا استعمال

اور أيٌّ کے ذریعہ کسی چیز کی تمیز طلب کی جاتی ہے، یعنی ایسی چیز دریافت کی جاتی ہے جو اس کو ماسویٰ سے ممتاز کرے، اور جواب میں مَمَیِّز ذاتی بھی آسکتا ہے اور عرضی بھی، جیسے الإنسانُ: أيُّ شيئ هو في ذاته؟ کے جواب میں ناطق بھی آسکتا ہے جو فصل ہے اور ذاتی ہے، اور ضاحك بھی آسکتا ہے جو خاصہ ہے، اور عرضی ہے۔

هل: کی دو قسمیں: بسیطہ اور مرکبہ

ھل بسیطہ: وہ هل ہے جس کے ذریعہ کسی چیز کا وجود معلوم کیا جائے کہ آیا وہ موجود ہے یا نہیں؟ جیسے هل العنقاء موجود أم لا؟ کیا عنقاء پرندے کا کوئی وجود ہے یا نہیں؟ پس جواب میں دو باتوں میں سے کوئی ایک بات آئے گی کہ ہے یا نہیں۔

ھل مرکبہ: وہ هل ہے جس کے ذریعہ کسی چیز کی کوئی حالت دریافت کی جائے، جیسے هل زيدٌ عالم أم جاهلٌ؟: کیا زید عالم ہے یا جاہل؟ عالم ہونا اور جاہل ہونا زید کی حالتیں ہیں۔ پس جواب میں دونوں حالتوں میں سے کوئی ایک حالت آئے گی۔

لِمَ کا استعمال اور دلیل کی دو قسمیں

لِمَ: دلیل طلب کرنے کے لیے ہے، اور دلیل کی دو قسمیں ہیں: دلیلِ إِنّی اور دلیلِ

لِمِّیْ:

دلیلِ انی: وہ دلیل ہے جس میں علامت سے ذی علامت پر استدلال کیا جائے، جیسے دھویں سے آگ پر استدلال کرنا...... بالفاظ دیگر: معلول سے علت پر استدلال کرنا، جیسے پوچھا جائے کہ اس شخص کے اخلاط کیوں بگڑ گئے ہیں؟ تو جواب دیا جائے: لأنه مَحْمُوْمٌ اس لیے کہ یہ بخاری ہے، پس یہ معلول سے علت پر استدلال ہے، کیوں کہ بخار اخلاط بگڑنے کی وجہ سے آتا ہے...... بالفاظ دیگر: دلیل اِنی: وہ دلیل ہے جو کسی چیز کے محض ثبوت کو بیان کرے، اس کی واقعی علت کو بیان نہ کرے، مصنف رحمہ اللہ نے جو **بمجرد التصدیق** کہا ہے اس کا یہی مطلب ہے ......مثلاً صحن میں دھوپ ہے اس کی دلیل یہ بیان کرنا کہ دیکھو ہمارا کمرہ روشن ہے، یہ دلیل اِنّی ہے، کیوں کہ کمرہ روشن ہونا دھوپ کی واقعی علت نہیں، کمرہ تو بجلی سے بھی روشن ہوسکتا ہے، دھوپ کی حقیقی علت سورج کا نکلنا ہے۔

دلیل لمی: وہ دلیل ہے جو کسی چیز کی واقعی علت بیان کرے...... بہ الفاظ دیگر: علت سے معلول پر استدلال کرنا، مثلاً یہ پوچھا جائے کہ اس شخص کو بخار کیوں آرہا ہے؟ اور آپ جواب دیں: **لأنه مُتَعَفِّنُ الأَخلاطِ، و كلُّ مُتَعَفِّنِ الأخلاط مَحْمُوْمٌ، فهذا محموم** یعنی اس کی خلطیں بگڑ گئی ہیں، اور جس کے اخلاط بگڑ جاتے ہیں اس کو بخار آتا ہے، اس لیے یہ بخاری ہے، پس یہ دلیل لمی ہے، کیوں کہ اخلاط کا بگڑ جانا بخار کی علت ہے۔

مصنفؒ نے **لِلْأَمْرِ بِحَسْبِ نفسه** سے یہی بات بیان کی ہے، یعنی واقع میں اور نفس الامر میں جو چیز علت ہے اس کو بیان کرنا۔

توابع کا بیان

ذُنَابَات: ذَنَبَةٌ کی جمع ہے، جس کے معنی ہیں: دُم اور معمولی آدمی، جیسے: **ذَنَبَةُ الناس** اور **ذُنَابَاتُ الناس** یعنی معمولی اور گھٹیا درجہ کے لوگ...... اور توابع چوں کہ ثانوی درجہ کی چیزیں ہیں اس لیے ان کے لیے یہ لفظ استعمال کیا ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: امہاتُ المطالب تو مذکورہ چار الفاظ ہیں، البتہ چند اور الفاظ بھی استعمال کیے جاتے ہیں اور وہ ہیں: مَن، کَم، کیف، أین اور متی، اگر ان الفاظ کے ذریعہ کوئی امر تصوری دریافت کیا جائے تو یہ سب الفاظ أیٌّ کا دم چھلہ (تابع) ہیں، اور اگر کوئی امر تصدیقی دریافت کیا جائے تو یہ هل مرکبہ میں داخل ہیں۔

فائدہ: من سے کسی شخصیت کے بارے میں دریافت کیا جاتا ہے، اور کم سے عدد معلوم کیا جاتا ہے، یا کسی چیز کی مقدار معلوم کی جاتی ہے، اور کیف سے کیفیت دریافت کی جاتی ہے، اور أین سے جگہ کی تعیین مطلوب ہوتی ہے، اور متی سے زمانہ کی تعیین مطلوب ہوتی ہے، جیسے من أنت؟ (آپ کون ہیں؟) کم إخوانُك؟ (آپ کے بھائی کتنے ہیں) کیف حالك؟ (آپ کا مزاج کیسا ہے) أین بیتك؟ (آپ کا گھر کہاں ہے یعنی کہاں رہتے ہو) متی تجیئ؟ (آپ کب آئیں گے)

التصوراتُ

قَدَّمْنَاهَا وَضْعًا لِتَقَدُّمِهَا طَبْعًا، فِإِنَّ المجهولَ المُطْلَقَ يَمْتَنِعُ عَلَيهِ الحُكْمُ.

ترجمہ: تصورات کا بیان۔ ہم نے تصورات کو پہلے رکھا، ان کے فطری طور پر مقدم ہونے کی وجہ سے، کیوں کہ مجہول مطلق پر حکم لگانا محال ہے۔

تشریح: تصور کو چوں کہ تصدیق پر تقدم طبعی حاصل ہے، اس لیے وضعاً بھی اس کو مقدم کیا تاکہ وضع: طبع کے موافق ہوجائے...... طبعی کے معنی ہیں: فطری، اور وضع کے معنی ہیں: رکھنا، یعنی کتاب میں بیان کرنا۔ چوں کہ تصدیق کے لیے تصوراتِ ثلاثہ شرط ہیں، پہلے محکوم علیہ اور محکوم بہ اور نسبت کا تصور ہوگا، تب کوئی حکم لگے گا، اور تصدیق کا وجود ہوگا...... تصور کے طبعاً مقدم ہونے کا یہی مطلب ہے۔

تقدم اور اس کی قسمیں

اور تقدم طبعی کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے جاننا چاہئے کہ تقدم (آگے ہونے) کی پانچ

قسمیں ہیں: تقدم زمانی، تقدم ذاتی، تقدم طبعی، تقدم وضعی اور تقدم شرفی:

۱-تقدم زمانی: وہ تقدم ہے جس میں مقدم: زمانہ سابق میں، اور مؤخر: زمانہ لاحق میں ہو، جیسے باپ کو بیٹے پر تقدم زمانی حاصل ہے، کیوں کہ باپ: بیٹے سے پہلے ہوتا ہے۔

۲-تقدم ذاتی: وہ تقدم ہے جس میں مقدم: مؤخر کے لیے محتاج الیہ ہو، اور علت تامہ ہو، مگر زمانہ دونوں کا ایک ہو، جیسے طلوع شمس وجود نہار پر مقدم ہے، اور یہ تقدم ذاتی ہے، کیوں کہ وجود نہار محتاج ہے، اور طلوعِ شمس محتاج الیہ ہے، اور طلوعِ شمس: وجود نہار کی علت تامہ بھی ہے، اور طلوعِ شمس اور وجودِ نہار کا زمانہ ایک ہے۔

۳-تقدم طبعی: وہ تقدم ہے جس میں مقدم: مؤخر کے لیے محتاج الیہ تو ہو، مگر علت تامہ نہ ہو، جیسے تصدیق کے پائے جانے کے لیے پہلے محکوم علیہ، محکوم بہ اور نسبت کا تصور ضروری ہے، کیوں کہ حکم امر متصور ہی پر لگ سکتا ہے، مجہول مطلق پر کوئی حکم نہیں لگ سکتا، پس تصور: تصدیق کا محتاج الیہ ہے، مگر تصور تصدیق کے لیے علت تامہ نہیں، کیوں کہ علتِ تامہ وہ ہوتی ہے جس کے پائے جانے کے ساتھ ہی معلول کا پایا جانا ضروری ہو، معلول کا وجود اس سے پیچھے نہیں رہ سکتا، جیسے طلوعِ شمس کے ساتھ ہی وجودِ نہار ضروری ہے، اس سے تَخَلُّف نہیں ہوسکتا، اور محکوم علیہ، محکوم بہ اور نسبت کے تصور کے ساتھ تصدیق کا پایا جانا ضروری نہیں، اس لئے تصور: تصدیق کے لیے علتِ تامہ نہیں۔

۴-تقدم وضعی: مقدم کو مؤخر سے پہلے ذکر کرنا، جیسے منطق کی کتابوں میں تصورات کو تصدیقات سے پہلے ذکر کرتے ہیں، یہ تقدم وضعی ہے۔

۵-تقدم شرفی: وہ تقدم ہے جس میں مقدم کو کوئی ایسا شرف وکمال حاصل ہو جو مؤخر کو حاصل نہ ہو، جیسے خاتم النّبیین ﷺ کا تقدم تمام انبیاء پر: تقدم شرفی ہے۔

قوله فإن المجهول المطلق: اس عبارت میں اس پر دلیل قائم کی ہے کہ تصور کو تصدیق پر تقدم طبعی حاصل ہے، اور دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تصدیق میں حکم ہوتا ہے اور حکم لگانے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے محکوم علیہ اور محکوم بہ کو جانا جائے، کیوں کہ جو چیز ذہن میں موجود ہو، اسی پر حکم لگ سکتا ہے، جو چیز ہر اعتبار سے مجہول (انجانی) ہو اس پر حکم نہیں

لگ سکتا، پس ثابت ہوا کہ تصدیق: تصور کی محتاج ہے اور اسی کا نام تقدم طبعی ہے۔

> قيل: فيه حُكمٌ، فهُو كِذْبٌ.
> وحلُّه: إنه معلومٌ بالذاتِ، ومجهولٌ مطلقٌ بالعرضِ، فالحُكمُ وسَلْبُه باعتبارَيْنِ، وسيأتي.

ترجمہ: اعتراض کیا گیا کہ اس جملہ میں (فإن المجهولَ المطلقَ يمتنع عليه الحكم) حکم ہے، پس وہ بات جھوٹ (خلافِ واقعہ) ہے...... اور اس کا حل یہ ہے کہ وہ (مجہولِ مطلق) حقیقتاً اور بالذات معلوم ہے، اور بالعرض مجہولِ مطلق ہے، پس حکم لگانا اور نہ لگانا دو اعتباروں سے ہے، اور عنقریب تفصیل آئے گی۔

اعتراض: اوپر جو کہا گیا ہے کہ مجہولِ مطلق پر حکم لگانا محال ہے، اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ مجہولِ مطلق پر تو آپ خود حکم لگا رہے ہیں کہ اس پر حکم لگانا محال ہے، پس آپ کا قول غلط ہو گیا، کیوں کہ ایک طرف تو آپ کہہ رہے ہیں کہ مجہولِ مطلق پر حکم لگانا محال ہے اور دوسری طرف آپ مجہولِ مطلق پر حکم لگا بھی رہے ہیں کہ اس پر حکم لگانا محال ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری عبارت میں جو لفظ ''مجہولِ مطلق'' ہے اس کا مفہوم ہمیں اچھی طرح معلوم ہے، یعنی کسی چیز کا کسی طرح بھی معلوم نہ ہونا مجہول مطلق کہلاتا ہے۔ یعنی جس چیز پر یہ بات صادق آئے وہ مجہولِ مطلق ہے۔ پس ہماری عبارت میں جو اس پر حکم لگایا گیا ہے وہ اس کے معلوم ہونے کے اعتبار سے ہے، اور پہلے جو کہا گیا تھا کہ مجہولِ مطلق پر حکم نہیں لگ سکتا، یہ اس کے مصداق کے اعتبار سے ہے، اور اس کی مزید تفصیل اس تبصرہ میں آئے گی جس میں محصورات کی تحقیق ہے۔

کتاب یاد کریں

۱- امہاتِ مطالب کیا ہیں؟ اور توابع کیا ہیں؟
۲- ما کی قسمیں مع تعریف وامثلہ بیان کریں۔

۳- أَيٌّ کا محل استعمال کیا ہے؟ مع مثال بیان کریں۔
۴- ھل کی قسمیں مع تعریفات وامثلہ بیان کریں۔
۵- لِمَ کا محل استعمال کیا ہے؟ اور دلیل کی دونوں قسمیں مع تعریفات وامثلہ بیان کریں۔
۶- توابع کیا کیا ہیں؟ اور ان کا محل استعمال کیا ہے؟
۷- تصورات کو تصدیقات سے پہلے کیوں بیان کیا جاتا ہے جبکہ اصل منطق تصدیقات ہیں۔
۸- تقدم کی پانچوں قسمیں مع تعریفات وامثلہ بیان کریں۔

الإِفَادةُ إِنَّما تَتِمُّ بِالدَّلالةِ.
مِنها: عَقْلِيَّةٌ: بِعلاقَةٍ ذَاتِيَّةٍ.
وَمِنها: وَضْعِيَّةٌ بِجَعْلِ جَاعِلٍ.
وَمِنها: طَبْعِيَّةٌ: بِإِحْدَاثِ طَبِيْعَةٍ.
وكُلٌّ مِنْهَا: لَفْظِيَّةٌ وَغَيْرُ لفظيةٍ.

ترجمہ: مافی الضمیر کو سمجھانا دلالت ہی کے ذریعہ تکمیل پذیر ہوسکتا ہے، اور دلالت میں سے بعض عقلی ہیں: جو ذاتی تعلق کی وجہ سے ہوتی ہے، اور بعض وضعی ہیں: جو مقرر کرنے والے کے مقرر کرنے سے ہوتی ہے، اور بعض طبعی ہیں: جو طبیعت کے پیدا کرنے سے ہوتی ہے، اور تینوں میں سے ہر ایک: لفظی ہے اور غیر لفظی ہے۔

تشریح: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ منطق کا موضوع معرف اور حجت ہیں، اور یہ دونوں معانی کے قبیل سے ہیں، الفاظ کے قبیل سے نہیں ہیں، اور فن میں موضوع ہی سے بحث ہوتی ہے، دوسری چیزوں سے بحث نہیں ہوتی، پھر مناطقہ اپنی کتابوں کے شروع میں الفاظ اور دلالت کی بحثیں کیوں لاتے ہیں؟

مصنفؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ افادہ اور استفادہ یعنی آسانی کے ساتھ بات سمجھنا

اور سمجھانا، الفاظ کی مدد ہی سے ہوسکتا ہے، اور جب الفاظ استعمال کیے جائیں گے تو یقیناً ان کی معانی پر دلالت بھی ہوگی، اس لیے مناطقہ الفاظ اور دلالت سے بحث کرتے ہیں۔

دلالت اور اس کی قسمیں

اور دلالت کی تین قسمیں ہیں: عقلیہ، وضعیہ اور طبعیہ۔ پھر ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں: لفظیہ اور غیر لفظیہ، پس کل چھ قسمیں ہونگی، جو درج ذیل ہیں:

دلالت: کسی چیز کا خود بخود یا کسی کے مقرر کرنے سے ایسا ہونا کہ اس کے جاننے سے دوسری چیز کا جاننا لازم آئے، جیسے دھواں دیکھتے ہی ذہن میں آتا ہے کہ آگ لگی ہے، یہ دھویں کی آگ پر دلالت ہے، یا جیسے سگنل ڈاؤن دیکھ کر ریل گاڑی کا ڈرائیور سمجھ جاتا ہے کہ راستہ صاف ہے، پس یہ سگنل کی راستہ کے کلیر ہونے پر دلالت ہے۔ پہلی دلالت خود بخود ہے اور دوسری دلالت ریلوے کے مقرر کرنے کی وجہ سے ہے۔

دلالتِ عقلیہ: وہ دلالت ہے جس میں دال اور مدلول کے درمیان ذاتی تعلق ہو، یعنی علت و معلول ہونے کا تعلق ہو، خواہ دال: مدلول کے لیے علت ہو یا اس کا برعکس ہو، یا دال اور مدلول دونوں کے لیے کوئی تیسری چیز علت ہو (مثالیں آگے آئیں گی)

دلالتِ وضعیہ: وہ دلالت ہے جو کسی مقرر کرنے والے کے مقرر کرنے کی وجہ سے ہو، یعنی کسی واضع نے دال کو مدلول کے لیے وضع کیا ہو۔

دلالتِ طبعیہ: وہ دلالت ہے جو طبیعت کے تقاضہ سے ہو، جیسے گھاس پانی دیکھ کر گھوڑے کا ہنہنانا، اس کے بھوکے پیاسے ہونے پر دلالت کرتا ہے، اور یہ دلالت طبیعت کے تقاضہ سے ہے۔

دلالتِ لفظیہ: وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ ہو، جیسے لفظ قلم کی دلالت لکھنے کے آلہ پر دلالتِ لفظیہ ہے۔

دلالتِ غیر لفظیہ: وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ نہ ہو، جیسے گھوڑے کا ہنہنانا۔

دال اور مدلول: لفظ دال: اسم فاعل ہے، اور مدلول: اسم مفعول، دَلَّ يَدُلُّ دَلَالَةً:

راستہ دکھانا، راہنمائی کرنا، پس دال: وہ پہلی چیز ہے جو راہ نمائی کرتی ہے، جیسے دھواں اور مدلول: وہ دوسری چیز ہے جس کی طرف راہنمائی کی جاتی ہے، جیسے آگ۔

۱- دلالتِ لفظیہ وضعیہ : وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ ہو، اور دلالت وضع کی وجہ سے ہو، جیسے قلم، کٹورہ، ٹوپی وغیرہ الفاظ کی دلالت ان کے معانی پر۔

۲- دلالت غیر لفظیہ وضعیہ : وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ نہ ہو، اور دلالت وضع (مقرر) کرنے کی وجہ سے ہو، جیسے راستے پر کھڑے کیئے گئے نشانات کی دلالت ان کے مدلولات پر، اور مناروں کی دلالت مسجد پر۔

۳- دلالتِ لفظیہ طبعیہ : وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ ہو، اور دلالت طبیعت کے تقاضہ سے ہو، جیسے آہ آہ! کی دلالت درد پر۔

۴- دلالتِ غیر لفظیہ طبعیہ : وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ نہ ہو، اور دلالت طبیعت کے تقاضہ سے ہو، جیسے نبض کی دلالت بیماری اور تندرستی پر، حکیم نبض دیکھ کر ان باتوں کا اندازہ کر لیتا ہے۔

۵- دلالتِ لفظیہ عقلیہ : وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ ہو، اور دلالت عقل کے تقاضے سے ہو، جیسے دیوار کے پیچھے سے کوئی بے معنی لفظ سنا جائے تو وہ اس بات پر دلالت کرے گا کہ دیوار کے پیچھے کوئی بولنے والا ہے۔

۶- دلالتِ غیر لفظیہ عقلیہ : وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ نہ ہو، اور دلالت عقل کے تقاضے سے ہو، جیسے دھواں دیکھ کر سمجھنا کہ آگ لگی ہوئی ہے۔

نوٹ: مصنف رحمہ اللہ نے دلالت کی قسمیں لفظ منہا سے بیان کی ہیں، اس میں من تبعیضیہ ہے اور اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ دلالت کا تین قسموں میں منحصر ہونا استقرائی ہے، یعنی جائزہ لینے سے اتنی ہی قسمیں سامنے آئی ہیں۔ اگر کوئی مزید چھان بین کرے تو ممکن ہے دلالت کی کوئی اور قسم بھی دریافت ہو جائے، غرض تین قسموں میں حصر عقلی نہیں، مزید کی گنجائش ہے۔

فائدہ: مصنفؒ نے دلالتِ عقلی کی تعریف میں جو ''علاقۂ ذاتیہ'' کہا ہے اس کا مطلب

یہ ہے کہ دال اور مدلول کے درمیان علاقۂ علیت ہو یعنی دونوں کے درمیان علت و معلول کا تعلق ہو، خواہ ذہن معلول سے علت کی طرف منتقل ہو، جیسے دھواں دیکھ کر آگ کی طرف ذہن کا منتقل ہونا، یا علت سے معلول کی طرف انتقالِ ذہنی ہو، جیسے سورج نکلا ہوا دیکھ کر سمجھ جانا کہ دن شروع ہوگیا، اس میں علت سے معلول کی طرف ذہن جاتا ہے، بشرطیکہ دونوں کسی اور علت کے معمول نہ ہوں، جیسے دھویں سے ذہن کا گرمی کی طرف منتقل ہونا، یہ علاقۂ علیّت کی وجہ سے نہیں ہے، اس لیے یہ علاقہ ذاتیہ نہیں، کیوں کہ گرمی: آگ کا معلول ہے، دھویں کا معلول نہیں۔

وَإِذَا كَانَ الإِنْسَانُ مَدَنِيَّ الطَبْعِ كَثِيْرَ الاِفْتِقَارِ إِلَى التَّعْلِيْمِ والتَّعَلُّمِ، وكَانتِ اللفظيةُ الوضعيةُ أَعَمَّها وَأَشْمَلَهَا: فَلَهَا الِاعتبارُ.

ترجمہ: اور جب انسان اجتماعی زندگی گذارنے والا ہے، سیکھنے اور سکھانے کی طرف بہت زیادہ محتاج ہے، اور دلالتِ لفظیہ وضعیہ تمام دلالتوں سے عام، اور سب دلالتوں کو شامل ہے، اس لیے منطق میں اسی کا اعتبار ہے۔

تشریح: اس عبارت میں ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب دلالت کی چھ قسمیں ہیں: پھر مناطقہ صرف دلالتِ لفظیہ وضعیہ سے کیوں بحث کرتے ہیں؟ باقی قسموں کا اعتبار کیوں نہیں کرتے؟

مصنف علیہ الرحمہ نے یہ جواب دیا کہ اجتماعی زندگی گذارنا انسان کی فطرت ہے، اور اجتماعی زندگی میں تعلیم وتعلّم کی ضرورت پیش آتی ہے اور اس مقصد کے لیے سب سے زیادہ کارآمد دلالت: دلالتِ لفظیہ وضعیہ ہے، کیوں کہ ہر شخص ہر حال میں اس سے اپنا مقصد پورا کرسکتا ہے، باقی اقسام میں یہ خوبی نہیں، اس لیے منطق میں صرف دلالتِ لفظیہ وضعیہ کا اعتبار کیا گیا ہے، مناطقہ باقی دلالتوں سے بحث نہیں کرتے۔

وَمِن هٰهُنَا تبيَّنَ أن الألفاظَ مَوضُوعةٌ للمَعَانِى مِنْ حيثُ هِيَ هِيَ، دُوْنَ الصُّوَرِ الذِّهْنِيَّةِ أَوِ الْخارِجيَّةِ، كَمَا قِيْلَ.

ترجمہ: اور یہاں سے یہ بات واضح ہوئی کہ الفاظ بالذات معانی کے لیے وضع کئے گئے ہیں، یعنی ان میں معانی کے علاوہ کسی اور چیز کا اعتبار نہیں کیا گیا، صُوَرِ ذھن یہ یا صُوَرِ خارجیہ کے لیے الفاظ وضع نہیں کئے گئے، جیسا کہ کہا گیا ہے۔

تشریح: ایک مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ الفاظ کی وضع بالذات کس چیز کے لیے ہے؟ بعض کی رائے ہے کہ خارج میں پائی جانے والی چیزوں کے لیے الفاظ وضع کئے گئے ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ حقیقتاً موضوع لہٗ وہی چیزیں ہوتی ہیں جو مُلتَفَتْ الیہ بالذات ہوں، یعنی ان کی طرف ذہن منتقل ہو، اور یہ بات صورِ خاجیہ میں یعنی ذہن سے باہر پائی جانے والی چیزوں میں ہوتی ہے۔ صورِ ذہنیہ میں یہ بات متحقق نہیں، وہ ملتفت الیہ بالعرض ہوتی ہیں، یعنی صور ذہنیہ کی طرف اس اعتبار سے التفات ہوتا ہے کہ وہ خارج میں پائی جانے والی چیزوں کی صورتیں ہیں، وہ بذاتِ خود ملتفت الیہ نہیں ہوتیں۔

اور دوسرے حضرات کا خیال یہ ہے کہ الفاظ کا موضوع لہٗ بالذات صور ذہنیہ ہیں، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ حقیقی موضوع لہٗ وہی چیزیں ہوتی ہیں جو حقیقتاً معلوم ہوں، اور یہ بات صورِ ذہنیہ میں ہوتی ہے، صور خارجیہ تو صور ذہنیہ کے واسطے سے معلوم ہوتی ہیں۔

تیسری رائے یہ ہے کہ الفاظ کا موضوع لہٗ مطلق معانی ہیں، خواہ وہ صورِ خارجیہ ہوں یا ذہنیہ۔ مصنفؒ کی یہی رائے ہے، اور ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ الفاظ وضع کرنے سے مقصود تعلیم و تعلّم میں آسانی پیدا کرنا ہے، اور یہ مقصد اسی صورت میں حاصل ہوتا ہے جب الفاظ سے معانی سمجھ میں آئیں۔ پس خارج یا ذہن کا لحاظ کرنا: اس میں بالکل ضروری نہیں۔

اور ان حضرات کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر صورِ ذہنیہ کو موضوع لہٗ بالذات قرار دیا جائے گا تو لفظ اللہ کا موضوع لہٗ کیا ہوگا؟ کیوں کہ پہلے مصنفؒ کے قول: لَایُتَصَوَّرُ میں یہ بات آچکی ہے کہ اللہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا، یعنی ان کی صورت ذہن میں نہیں لائی جاسکتی، پس جب 'اللہ' کے لیے کوئی صورتِ ذہنیہ نہیں تو اس کا موضوع لہٗ کیا ہوگا؟

اور اگر صور خارجیہ کو موضوع لہٗ قرار دیا جائے گا تو سوال ہوگا کہ تمام کلیات پر دلالت کرنے والے الفاظ کا موضوع لہٗ کیا ہے؟ جیسے انسان، غنم، بقر وغیرہ، کیوں کہ کوئی کلی

خارج میں نہیں پائی جاتی، خارج میں صرف کلی کے افراد پائے جاتے ہیں۔

اس لیے بہتر یہ ہے کہ الفاظ کے موضوع لہٗ بالذات میں نہ تو صورِ خارجیہ کا اعتبار کیا جائے اور نہ صورِ ذہنیہ کا، بلکہ مطلق معانی کے لیے ان کی وضع مانی جائے، خواہ وہ معانی ذہن میں پائے جاتے ہوں یا خارج میں، یہی برحق بات ہے۔

کتاب یاد کریں

۱- مناطقہ: الفاظ و دلالت سے بحث کیوں کرتے ہیں؟

۲- دلالت، دال اور مدلول کے معنی بیان کریں، اسی طرح دلالتِ عقلیہ، وضعیہ اور طبعیہ کے معنی بیان کریں، نیز دلالت لفظیہ اور غیر لفظیہ کے معنی بتائیں۔

۳- دلالت کی تمام قسمیں مع تعریفات و امثلہ بیان کریں۔

۴- دلالت کا انحصار چھ قسموں میں عقلی ہے یا استقرائی؟

۵- دلالتِ عقلی کی تعریف میں 'علاقۂ ذاتیہ' کا کیا مطلب ہے؟

۶- مناطقہ صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے کیوں بحث کرتے ہیں؟

۷- الفاظ کا موضوع لہٗ کیا ہے؟

فَدَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلٰى تَمَامِ مَا وُضِعَ لَهٗ، مِن تلكَ الحَيْثِيَّةِ، مُطَابَقَةٌ، وَعَلٰى جُزْئِهٖ تَضَمُّنٌ، وَهُوَ لَازِمٌ لَهَا فِي الْمُرَكَّبَاتِ، وَعَلٰى الخَارِجِ الْتِزَامٌ، وَلَا بُدَّ مِنْ عَلَاقَةٍ مُصَحِّحَةٍ: عَقْلِيَّةٍ أَوْ عُرْفِيَّةٍ.

قِيْلَ: الإلْتِزَامُ مَهْجورٌ فی العُلومِ، لأنه عَقْلِیٌّ، وَنُقِضَ بالتَّضَمُّنِ.

ويَلْزَمُهُمَا المطابَقَةُ، ولَا عكسَ، وكونُه ليسَ غيرَهُ: لَيسَ مِمَّا يَسْبِقُ الذِّهنُ إليه دَائمًا.

أَمَّا التَّضَمُّنِيَّةُ وَالإلْتِزَامِيَّةُ: فَلَا لزومَ بينهُما.

ترجمہ: پس لفظ کی دلالت اس پورے معنی پر جس کے لیے وہ وضع کیا گیا ہے، اُسی

اعتبار سے: دلالت مطابقی ہے، اور اس کے جز پر دلالت: دلالتِ تضمنی ہے، اور تضمنی: مطابقی کے لیے معانی مرکبہ میں لازم ہے، اور خارجی معنی پر دلالت: دلالتِ التزامی ہے۔ اور ضروری ہے کوئی جواز پیدا کرنے والا عرفی یا عقلی تعلق............کہا گیا کہ دلالتِ التزامی علوم میں متروک ہے، کیوں کہ وہ عقلی ہے۔ اور توڑی گئی ہے یہ بات دلالتِ تضمنی کے ذریعہ...... اور دونوں دلالتوں کے لیے مطابقی لازم ہے، اور اس کا برعکس نہیں۔ اور کسی چیز کا لیس غیرہ ہونا: ان چیزوں میں سے نہیں جس کی طرف ذہن ہمیشہ سبقت کرتا ہو...... رہی دلالتِ تضمنی اور التزامی تو ان میں کوئی لزوم نہیں۔

تشریح: چوں کہ فنِ منطق میں دلالتِ لفظیہ وضعیہ ہی معتبر ہے، اس لیے اب اس کی تقسیم کرتے ہیں۔

دلالتِ لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں

مطابقی، تضمنی اور التزامی

۱- دلالتِ مطابقی: وہ دلالت ہے جو پورے معنی موضوع لہٗ پر اس حیثیت سے دلالت کرے کہ وہ اس کے پورے معنی موضوع لہٗ ہیں، جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر دلالت مطابقی ہے۔

وجہ تسمیہ: لفظ مطابقت کے معنی ہیں: موافقت، چوں کہ اس دلالت میں لفظ اپنے پورے معنی موضوع لہٗ کے موافق ہوتا ہے اس لیے اس کو دلالت مطابقی کہتے ہیں۔

۲- دلالتِ تضمنی: وہ دلالت ہے جو معنی موضوع لہٗ کے کسی جز پر دلالت کرے، اس حیثیت سے کہ وہ معنی موضوع لہٗ کا جز ہیں، جیسے انسان بول کر صرف حیوان یا صرف ناطق مراد لینا دلالت تضمنی ہے۔

وجہ تسمیہ: تضمُّن: باب تفعل کا مصدر ہے، اس کے معنی ہیں: شامل ہونا، چوں کہ اس دلالت میں لفظ کی دلالت ایسے معنی پر ہوتی ہے جو معنی موضوع لہٗ کے ضمن میں پائے جاتے

ہیں، اس لیے اس کو دلالتِ تضمنی کہتے ہیں۔

۳- دلالتِ التزامی: وہ دلالت ہے جو معنی موضوع لہٗ کے کسی لازمی معنی پر دلالت کرے، اس حیثیت سے کہ وہ معنی موضوع لہٗ کے لیے لازم ہیں، جیسے حاتم بول کر سخی آدمی مراد لینا دلالت التزامی ہے۔

وجہ تسمیہ: التزام: باب افتعال کا مصدر ہے جس کے معنی ہیں: چمٹے رہنا، جدا نہ ہونا، چوں کہ اس دلالت میں لفظ کی دلالت ایسے معنی پر ہوتی ہے جو معنی موضوع لہٗ کے لیے لازم ہوتے ہیں، اس لیے اس کا نام دلالتِ التزامی رکھا گیا ہے۔

ملحوظہ: مصنف رحمہ اللہ نے **من تلك الحيثية** کی قید صرف دلالتِ مطابقی میں لگائی ہے، مگر یہ قید دلالت تضمنی اور دلالتِ التزامی میں بھی ملحوظ ہے، مصنفؒ نے بطور مثال ایک جگہ ذکر کی ہے۔

اور دلالاتِ ثلثہ کی تعریفات میں حیثیت کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ تعریفات جامع مانع ہو جائیں، اگر حیثیت کی قید نہیں لگائی جائے گی تو:

(۱) دلالتِ مطابقی کی تعریف میں دلالتِ تضمنی داخل ہو جائے گی۔

(۲) اور دلالتِ مطابقی کی تعریف میں دلالتِ التزامی بھی داخل ہو جائے گی۔

(۳) اور دلالتِ تضمنی کی تعریف دلالتِ مطابقی سے ٹوٹ جائے گی۔

(۴) اور دلالتِ التزامی کی تعریف: دلالتِ مطابقی سے ٹوٹ جائے گی۔

تفصیل درج ذیل ہے:

۱- لفظ ''امکان'' دو معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے، ایک: امکانِ عام، دوسرے: امکانِ خاص:

امکانِ عام: جانبِ مخالف سے سلبِ ضرورت کو کہتے ہیں جیسے آگ جلاتی ہے، اس کی جانب مخالف ہے: نہ جلانا، یہ ''نہ جلانا'' اگر آگ کے لیے ضروری نہ ہو تو اس کا نام 'امکانِ عام' ہے۔

اور امکانِ خاص: جانبِ موافق اور جانبِ مخالف دونوں جانبوں سے سلب ضرورت کو

کہتے ہیں۔ جیسے ہم موجود ہیں، مگر ہمارے لیے وجود ضروری نہیں، کیوں کہ ہم مر سکتے ہیں، اور ہمارے لیے عدم بھی ضروری نہیں، اگر ہمارے لیے عدم (نہ ہونا) ضروری ہوتا تو ہم موجود کیسے ہوتے؟

اب اگر کوئی شخص لفظ امکان بول کر امکانِ خاص مراد لے تو یہ دلالتِ مطابقی ہے، کیوں کہ یہ اس کے پورے معنی موضوع لہٗ ہیں، اور ضمناً اس کی دلالت امکانِ عام پر بھی ہوگی، کیوں کہ وہ امکانِ خاص کا جزء ہے، حالانکہ خود امکانِ عام بھی لفظ امکان کے پورے معنی موضوع لہٗ ہیں، کیوں کہ لفظ امکان اس کے لیے بھی وضع کیا گیا ہے، اس لیے اس پر بھی دلالتِ مطابقی کی تعریف صادق آئے گی، پس دلالتِ مطابقی کی تعریف میں دلالتِ تضمنی داخل ہوگئی۔

۲- لفظ ''شمس'' دو معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے، ایک: سورج کے جسم کے لیے، دوسرے: دھوپ کے لیے، پس اگر ''شمس'' بول کر سورج کا جسم مراد لیا جائے تو یہ دلالتِ مطابقی ہوگی، اور دھوپ پر اس کی دلالت التزامی ہوگی، کیوں کہ دھوپ سورج کے جسم کے لیے لازم ہے، حالانکہ دھوپ پر بھی دلالت مطابقی کی تعریف صادق آتی ہے، کیوں کہ لفظ شمس اس کے لیے بھی وضع کیا گیا ہے، پس دلالت مطابقی کی تعریف میں دلالت التزامی داخل ہوگئی۔

۳- اگر لفظ امکان بول کر امکانِ عام مراد لیا جائے تو یہ دلالت مطابقی ہوگی حالاں کہ اس پر دلالت تضمنی کی تعریف بھی صادق آتی ہے، کیوں کہ امکانِ عام: امکان خاص کا جزء ہے، اور جز پر دلالت تضمنی ہوتی ہے، پس دلالت تضمنی کی تعریف دلالتِ مطابقی سے ٹوٹ گئی۔

۴- اسی طرح جب ''شمس'' بول کر دھوپ مراد لی جائے تو یہ دلالت مطابقی ہوگی، حالاں کہ اس پر دلالت التزامی کی تعریف بھی صادق آتی ہے، پس دلالتِ التزامی کی تعریف دلالتِ مطابقی سے ٹوٹ گئی۔

مگر جب دلالتوں کی تعریف میں حیثیت کی قید لگا دی، تو اب سب اعتراضات ختم ہوگئے، کیوں کہ پہلی صورت میں جب امکانِ خاص مراد لیا ہے تو اس اعتبار سے کہ وہ

پورے معنی موضوع لہٗ ہیں: دلالتِ مطابقی ہے،اور ضمناً جوامکانِ عام سمجھ میں آتا ہے وہ ضمنی معنی ہیں،اس لیے اس معنی پر موضوع لہٗ ہونے کے اعتبار سے دلالت نہیں ہے۔

اسی طرح دوسری صورت میں ''شمس'' سے سورج کا جسم مراد لینا دلالت مطابقی ہے اور دھوپ پر جو دلالت ہے وہ معنی موضوع لہٗ ہونے کے اعتبار سے نہیں ہے، اس لیے وہ التزامی ہے،مطابقی نہیں۔

اور تیسری صورت میں جب امکانِ عام مراد لیا جائے گا تو اس اعتبار سے کہ وہ پورے معنی موضوع لہٗ ہیں: دلالتِ مطابقی ہے، پس اس صورت میں امکان خاص پر دلالت مطابقی نہیں ہوگی۔

اور چوتھی صورت میں جب دھوپ مراد لی گئی تو اس اعتبار سے کہ وہ لفظ شمس کے پورے معنی موضوع لہٗ ہیں: دلالتِ مطابقی ہے، پس اس حالت میں سورج کے جسم پر دلالت مطابقی نہیں ہوگی۔

الغرض حیثیت کی قید ضروری ہے،تاکہ تمام تعریفات جامع مانع ہوجائیں اور کسی پر کوئی اعتراض وارد نہ ہو۔

مزید وضاحت: اس بحث کو ایک اور واضح مثال سے سمجھیں: ایک شخص مدرسہ میں پڑھتا بھی ہے اور پڑھاتا بھی ہے، پس اس کی دو حیثیتیں ہیں: ایک طالب علم ہونے کی، دوسری مدرس ہونے کی، پس اگر اس کو مدرس ہونے کی حیثیت سے اساتذہ کی میٹنگ میں بلایا جائے،اور طالب علم ہونے کی حیثیت سے طلبہ کے کمروں میں جگہ دی جائے تو دونوں باتیں قابل اعتراض نہیں، کیوں کہ حیثیتیں مختلف ہیں۔

اسی طرح جب لفظ ''امکان'' بول کر امکانِ خاص مراد لیا جائے،اس حیثیت سے کہ وہی پورے معنی موضوع لہٗ ہیں،تو یہ دلالت مطابقی ہے،اور اس کے ضمن میں جو امکان عام سمجھ میں آتا ہے، وہ دلالتِ مطابقی نہیں، کیوں کہ وہ بات معنی موضوع لہٗ ہونے کے اعتبار سے سمجھ میں نہیں آرہی، بلکہ ضمناً سمجھ میں آرہی ہے۔

اور جب لفظ ''امکان'' سے امکانِ عام مراد لیں،اس حیثیت سے کہ وہ معنی موضوع لہٗ

ہیں تو وہ دلالت مطابقی ہوگی، اور اگر اس کا کل یعنی امکانِ خاص سمجھ میں آئے تو وہ دلالتِ مطابقی نہیں ہوگی، کیوں کہ وہ سمجھ میں آنا معنی موضوع لہٗ ہونے کے اعتبار سے نہیں ہے، اسی طرح سورج کے جسم اور دھوپ کو سمجھ لیں۔

قاعدہ: اور ایسے الفاظ میں جن کے معانی مرکب ہیں: دلالتِ مطابقی کے لیے دلالتِ تضمنی لازم ہے، کیوں کہ مرکب میں اجزاء ہوتے ہیں، پس کل پر دلالت مطابقی ہوگی اور جزء پر دلالت تضمنی ہوگی۔ اور جن الفاظ کے معانی بسیط ہیں یعنی ان معانی کے لیے کوئی جزء نہیں، وہاں دلالتِ مطابقی کے ساتھ دلالتِ تضمنی کا تحقق نہیں ہوگا، جیسے لفظ انسان کے معنی ہیں: حیوان ناطق، پس یہاں دونوں دلالتیں پائی جائیں گی، اگر انسان بول کر حیوان ناطق مراد لیں گے تو دلالت مطابقی ہوگی، اور صرف حیوان یا صرف ناطق مراد لیں گے تو دلالتِ تضمنی ہوگی۔ اور لفظ ''کٹورہ'' کے معنی ہیں: خاص برتن پس یہ معنی بسیط ہیں، اس لئے یہاں صرف دلالتِ مطابقی ہوگی، تضمنی متحقق نہیں ہوگی، کیوں کہ کٹورہ وَن پیس برتن کا نام ہے، اس کے الگ الگ اجزاء نہیں۔

قاعدہ: دلالتِ التزامی میں: معنی موضوع لہٗ اور خارجی لازمی معنی کے درمیان کوئی عقلی یا عرفی تعلق ہونا ضروری ہے، یعنی معنی موضوع لہٗ کا تصور: اس لازم کے بغیر عقلاً یا عرفاً نہ ہوسکتا ہو، جیسے ''نابینا'' کے تصور کے لیے ''بینا'' کا تصور عقلاً لازم ہے، اور حاتم کے تصور کے لیے سخاوت کا تصور عرفاً لازم ہے، پس اول کو لزوم عقلی، اور ثانی کو لزوم عرفی کہیں گے۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مناطقہ دلالتِ مطابقی اور دلالتِ تضمنی کو حقیقت کا درجہ دیتے ہیں اور دلالتِ التزامی کو مجاز کا۔ اور مجاز کبھی بھی حقیقت کے بغیر متحقق نہیں ہوسکتا، نیز مجاز کا حقیقت کے ساتھ گہرا تعلق ہوتا ہے، اور یہ تعلق علاقۂ لزوم کی صورت ہی میں ہوگا، خواہ وہ لزوم عقلی ہو یا عرفی۔

فائدہ: امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: علوم وفنون کی تعلیم وتعلّم میں دلالتِ التزامی کا استعمال نہیں کیا جاتا، صرف ادبیات اور عربی محاورات (بول چال) میں بلغاء اس کا استعمال کرتے ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ علوم وفنون خود عقلیات ہیں، یعنی دقیق ہیں، ان کے

افہام وتفہیم کے لیے واضح زبان استعمال کرنی چاہئے اور دلالتِ التزامی میں ملزوم سے لازم کی طرف جو انتقالِ ذہنی ہوتا ہے وہ عقل سے سمجھا جاتا ہے، پس اگر علوم وفنون میں دلالتِ التزامی استعمال کی جائے گی تو "کریلا نیم چڑھا" ہو جائے گا، ایک تو فن دقیق، پھر زبان نا قابل فہم، پس بات کیسے سمجھ میں آئے گی؟

امام رازی پر رد: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں: امام رازیؒ کا قول صحیح نہیں، کیوں کہ علوم وفنون میں دلالتِ تضمنی مستعمل ہے، حالاں کہ وہ بھی عقلی ہے، پس التزامی نے کیا قصور کیا جو وہ مہجور ہو؟!

تردید کی تردید: مگر میری ناقص رائے میں امام رازیؒ کی بات صحیح ہے۔ اور مصنفؒ کی بات دو وجہ سے صحیح نہیں:

پہلی وجہ: اگر دلالتِ تضمنی عقلی ہے تو اس کا استعمال بھی علوم وفنون میں نہیں ہونا چاہئے، یہ کیا ضروری ہے کہ ہم اسے استعمال کریں؟ دقیق مضامین جس قدر آسان عبارت میں بیان کئے جائیں وہی بہتر ہے۔

دوسری وجہ: عقلی اور عقلی میں فرق ہوتا ہے، دلالتِ تضمنی: محض عقلی دلالت نہیں، بلکہ اس میں وضع کا بھی فی الجملہ دخل ہے، اور التزامی محض عقلی ہے، اس میں وضع کا کچھ دخل نہیں، اس لیے تضمنی کا سمجھنا زیادہ دشوار نہیں، اس لیے اس کو علوم وفنون میں استعمال کر سکتے ہیں، مگر التزامی کا استعمال نہیں ہونا چاہئے۔

قاعدہ: دلالتِ تضمنی اور دلالتِ التزامی کے لیے دلالتِ مطابقی لازم ہے، یعنی یہ دونوں دلالتیں: دلالتِ مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاسکتیں، کیوں کہ تضمنی میں جزء پر دلالت ہوتی ہے، اور جزء کل کے بغیر نہیں پایا جاسکتا، اور دلالتِ التزامی میں لازم پر دلالت ہوتی ہے، اور لازم بھی ملزوم کے بغیر نہیں پایا جاتا، پس ثابت ہوا کہ تضمن والتزام: مطابقت کے بغیر نہیں پائے جائیں گے۔

مگر دلالتِ مطابقی کے لیے تضمنی اور التزامی لازم نہیں، کیوں کہ اگر کوئی لفظ بسیط معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے تو وہاں صرف دلالتِ مطابقی پائی جائے گی، تضمنی نہیں پائے

جائے گی۔اسی طرح اگر کسی لفظ کے معنی کے لیے کوئی لازمی معنی نہ ہوں،تو وہاں صرف دلالتِ مطابقی پائی جائے گی،التزامی نہیں پائے جائے گی۔اوراگر کسی لفظ کو بسیط معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے،اوراس معنی کے لیے کوئی لازمی معنی بھی نہیں،تو وہاں صرف مطابقی پائی جائے گی،تضمنی اورالتزامی نہیں پائی جائیں گی۔

امام رازی کا اعتراض اوراس کا جواب

امام رازی رحمہ اللہ کا اعتراض اس پر ہے کہ دلالتِ مطابقی کے لیے دلالت التزامی لازم نہیں،امام رازیؒ کہتے ہیں: دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں جس کے لیے کوئی لازم نہ ہو،اگر کوئی بھی لازم نہیں ہوگا تو کم ازکم **لیس غیرَہ** تو ضرور لازم ہوگا،یعنی وہ چیز اس کے علاوہ نہیں ہے،مثلاً زید: زید ہے،زید کے علاوہ یعنی عمر،بکر وغیرہ نہیں ہے،پس جب ہر چیز کے لیے کوئی نہ کوئی لازم ہے تو دلالتِ مطابقی کے لیے دلالتِ التزامی لازم ہوئی۔

مصنفؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ دلالتِ التزامی میں جو''لازم'' ہے اس سے ہر لازم مراد نہیں بلکہ **لازم بیِّن بالمعنی الأخص** مراد ہے،یعنی ملزوم کا تصور لازم کے تصور کو مستلزم ہو،ملزوم کا تصور آتے ہی لازم بھی ذہن میں آجائے۔اور ظاہر ہے کہ ہر چیز کے لیے اس قسم کا لازم ہونا ضروری نہیں،کیوں کہ **کونہ لیس غیرَہ** اس قسم کا لازم نہیں،بسا اوقات آدمی ایک چیز کا تصور کرتا ہے،اور''غیر نہ ہونے'' کی طرف ذہن نہیں جاتا،پس یہ لازم بیِّن نہیں،اس لیے اس کا اعتبار نہیں۔

قاعدہ: دلالتِ تضمنی اور دلالتِ التزامی کے درمیان لزوم نہیں،تضمنی،التزامی کے بغیر،اورالتزامی،تضمنی کے بغیر پائی جاسکتی ہے،کیوں کہ اگر کسی لفظ کے معنی مرکب ہیں،مگر اس کے لیے کوئی لازم نہیں تو وہاں دلالتِ تضمنی پائے جائے گی،مگر التزامی نہیں پائی جائے گی،اور اگر کسی لفظ کے معنی بسیط ہیں،مگر اس کے لیے کوئی لازم ہے تو وہاں دلالتِ التزامی پائی جائے گی،تضمنی نہیں پائی جائے گی،پس ثابت ہوا کہ تضمنی اورالتزامی میں تلازم (چولی دامن کا ساتھ) نہیں۔

وَالإفرادُ والتركيبُ حقيقةً: صفةُ اللفظِ، لِأَنه إن دَلَّ جزؤُه على جزءِ معناه: فمركبٌ، ويُسمىٰ قولاً ومؤلَّفًا، وإلَّا فَمُفردٌ.

ترجمہ: اور مفرد ہونا اور مرکب ہونا حقیقت میں: لفظ کی صفتیں ہیں، اس لیے کہ اگر لفظ کا جزء اس کے معنی کے جز پر دلالت کرتا ہے: تو وہ مرکب ہے اور کہلاتا ہے وہ ''قول'' اور ''مؤلف'' ورنہ مفرد ہے۔

لفظ کی دو قسمیں: مفرد اور مرکب

دلالتِ لفظیہ وضعیہ میں جو لفظ کسی معنی پر دلالت کرتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں: مفرد اور مرکب۔

مگر مصنفؒ نے اس بحث کے شروع میں ایک اختلافی مسئلہ کا تذکرہ کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ مناطقہ چوں کہ معنی سے بحث کرتے ہیں، اس لیے وہ افراد وترکیب کو حقیقتاً اور بالذات معنی کی صفت قرار دیتے ہیں، اور اہل عربیت (عربی زبان کے ماہرین) چوں کہ الفاظ سے بحث کرتے ہیں، اس لیے وہ دونوں کو لفظ کی صفتیں کہتے ہیں، اور مصنفؒ نے اہل عربیت کا مذہب اختیار کرتے ہوئے مفرد و مرکب کو لفظ کی صفتیں قرار دیا ہے۔

مگر یہ اختلاف محض لفظی ہے، جس نے دال کا اعتبار کیا ہے، اس نے لفظ کی صفتیں قرار دیا ہے اور جس نے مدلول کا اعتبار کیا ہے اس نے معنی کی صفتیں قرار دیا ہے، پس بات ایک ہی ہے۔

قوله: لأنه: یہاں سے لفظ کی مفرد اور مرکب کی طرف تقسیم کرتے ہیں:

مرکب: اگر لفظ کا جزءِ معنی کے جزء پر دلالت کرے تو اس کو مرکب، قول اور مؤلَّف کہتے ہیں، جیسے جملہ زیدٌ قائم میں لفظ زید کی دلالت اس کی ذات پر، اور قائم کی دلالت صفتی معنی (کھڑے ہونے) پر ہے، پس یہ جملہ مرکب کلام ہے۔

مفرد: لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت نہ کرے، جیسے لفظ زید صرف ذات پر دلالت

کرتا ہے، اور ز، ی، د کی دلالت اس کے کسی جزء پر نہیں، اس لیے زید مفرد لفظ ہے۔

فائدہ: مرکب کے وجود کے لیے چار چیزیں ضروری ہیں: (۱) لفظ کا جزء ہو (۲) معنی کا جزء ہو (۳) لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرے (۴) اور وہ دلالت مقصود بھی ہو .... پس اگر ان چار چیزوں میں سے کوئی بھی ایک چیز نہیں پائی جائے گی تو وہ لفظ مفرد ہوگا، جیسے ہمزۂ استفہام کہ اس میں لفظ کا جزء نہیں، اور لفظ زید میں معنی کا جزء نہیں، اور عبداللہ جب کسی کا نام ہو تو اس میں لفظ کے جزء کی معنی کے جزء پر دلالت نہیں، اور حیوانِ ناطق جب کسی کا نام ہو تو لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت تو کرتا ہے مگر وہ دلالت مقصود نہیں، پس یہ چاروں صورتیں مفرد کی ہیں، اور جس میں یہ چاروں باتیں جمع ہوں وہ مرکب ہے۔

وَهُو: إِنْ كان مِرْآةً لِتعرُّفِ الغَيرِ فقط: فأَدَاةٌ.

وَالْحَقُّ: أَنَّ الكلماتِ الوُجوديَّةَ منها، فَإِنَّ كَانَ - مَثَلاً - معناهُ: كونُ الشيئِ شَيْئًا لَمْ يُذْكَرْ بَعْدُ.

وَتَسمِيَتُهَا كلماتٍ لِتَصَرُّفِهَا ودَلالَتِهَا على الزَّمَانِ.

وَإِلَّا: فَإِنْ دَلَّ بِهيئَتِهِ على زمانٍ: فكلمةٌ.

وَلَيْسَ كلُّ فِعلٍ عند العربِ كلمةً عند المنطقيينَ، فَإِنَّ نَحْوَ أَمْشِيْ - مَثَلاً - فِعْلٌ، وليس بِكلمةٍ: لِاحْتِمالِهِ الصِّدقَ والكِذْبَ، بِخِلَافِ يَمْشِيْ.

وَإِلَّا: فَهُوَ اسْمٌ، وَمِن خَواصِّهِ: الحكمُ عليهِ.

وقولُهم: مِنْ حَرفُ جرٍّ، وَضَرَبَ فِعْلُ ماضٍ: لَايَرِدُ، فَإِنَّهُ حكمٌ على نفسِ الصَوتِ، لاعلى معناهُ، والمُخْتَصُّ بِهٖ هُوَ هٰذا، والاوَّلُ يَجْرِيْ فِي المُهْمَلَاتِ أَيْضًا.

ترجمہ: اور وہ (لفظ مفرد) اگر صرف دوسرے لفظ کو سمجھنے کے لیے آئینہ (ذریعہ) ہو تو

وہ 'ادات' ہے......اورحق مذہب یہ ہے کہ کلماتِ وجودیہ یعنی افعال ناقصہ ادات میں سے ہیں، اس لیے کہ مثال کے طور پر 'کان' کے معنی ہیں: ایک چیز کا ایسی دوسری چیز ہونا جس کا ابھی تذکرہ نہیں کیا گیا......اور کلماتِ وجودیہ کو کلمات کہنا ان کی گردان ہونے کی وجہ سے اوران کے زمانہ پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہے......ورنہ تو اگر وہ لفظ مفرد دلالت کرے اپنی ہیئت (صورت وصیغہ) سے کسی زمانہ پر تو وہ "کلمہ" ہے......اوراہل عربیت کے نزدیک جو بھی "فعل" ہے وہ منطقیوں کے نزدیک "کلمہ" نہیں ہے، اس لیے کہ مثال کے طور پر أَمْشِیْ جیسے صیغے (اہل عربیت کے نزدیک) فعل ہیں اور (منطقیوں کے نزدیک) کلمہ نہیں ہیں، کیوں کہ وہ سچ اور جھوٹ کا احتمال رکھتے ہیں (پس وہ کلام اور مرکب ہوئے) برخلاف یَمْشِیْ کے (وہ دونوں کے نزدیک فعل اور کلمہ ہے)...... ورنہ تو وہ اسم ہے، اور اسم کی خصوصیات میں سے اس پر حکم لگانا ہے...... اور نحویوں کا قول: من حرفِ جر ہے، اور ضَرَبَ فعل ماضی ہے: اعتراض بن کر وارد نہ ہوگا، اس لیے کہ وہ محض آواز پر حکم لگانا ہے، ان کے معانی پر حکم لگانا نہیں ہے، اوراسم کے ساتھ جو چیز مخصوص ہے وہ یہ ہے، یعنی معنی پر حکم لگانا ہے، اور پہلی چیز تو مہمل (بے معنی الفاظ) میں بھی پائی جاتی ہے۔

لفظ مفرد کی تین قسمیں: ادات، کلمہ اور اسم

یہاں سے مفرد لفظ کی تقسیم کرتے ہیں، لفظِ مفرد کی تین قسمیں ہیں: ادات، کلمہ اور اسم:

ادات: وہ لفظِ مفرد ہے جو غیر یعنی دوسرے لفظ کی حالت جاننے کے لیے آلہ (ذریعہ) ہو...... بالفاظ دیگر: جو اپنے مستقل معنی نہ رکھتا ہو...... بالفاظ دیگر: جس کے معنی تنہا اس لفظ سے سمجھ میں نہ آتے ہوں، بلکہ کسی اور اسم کے ساتھ ملانے کے بعد اس کے معنی سمجھ میں آتے ہوں، جیسے من اور إلی ادات ہیں، جب تک سِرْتُ من الْبَصْرَةِ إلی الکوفة نہیں کہیں گے: من اور إلی کے معنی پوری طرح واضح نہیں ہونگے۔

کلمہ: وہ لفظِ مفرد ہے جو غیر کے معنی جاننے کے لیے آلہ نہ ہو، اور اپنی ہیئت (صیغہ) سے کسی زمانہ پر دلالت کرتا ہو، جیسے یَضْرِبُ میں دو چیزیں ہیں، ایک مادہ، دوسری

ہیئت۔ ض، ر، ب مادہ ہیں، اور یفعل کے وزن پر ہونا ہیئت ہے، اور اس کے معنی میں تین چیزیں ہیں: (۱) معنی مصدری (۲) نسبت الی فاعلٍ مّا (کسی کرنے والے کی طرف نسبت) (۳) اور زمانہ ـــــ معنی مصدری پر تو مادہ دلالت کرتا ہے، اور باقی دو چیزوں پر ہیئت دلالت کرتی ہے۔

اسم: وہ لفظِ مفرد ہے جو غیر کے پہچاننے کے لیے آلہ نہ ہو (یعنی اس کے معنی مستقل ہوں) اور وہ اپنی ہیئت سے کسی زمانہ پر دلالت نہ کرتا ہو، جیسے رجل، فرس وغیرہ۔

افعالِ ناقصہ کلمات ہیں یا ادات؟

افعال ناقصہ کان، صار وغیرہ کلمہ یعنی فعل ہیں یا ادات یعنی حرف؟ اہل عربیت ان کو 'افعال' مانتے ہیں، اور مناطقہ ان کو 'ادات' میں داخل کرتے ہیں، کیوں کہ ان پر ادات کی تعریف صادق آتی ہے، افعال ناقصہ اپنے مستقل معنی نہیں رکھتے، بلکہ اسم وخبر کے ساتھ ملنے کے بعد ان کے معنی سمجھ میں آتے ہیں۔ مثلاً: کان کے معنی ہیں: تھا، اور صار کے معنی ہیں: ہوا۔ یہ ناتمام معنی ہیں، البتہ جب کہا جائے: زید سویا ہوا تھا یا بیٹا جوان ہو گیا، تو اب بات واضح ہوئی، اس لیے مناطقہ ان کو حروف میں داخل کرتے ہیں، کیوں کہ حروف کے معنی بھی مستقل نہیں ہوتے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں: حق بات یہی ہے کہ کلماتِ وجودیہ (افعالِ ناقصہ) ادات میں داخل ہیں، کیوں کہ جس طرح "ادات" غیر مستقل ہوتے ہیں، کلماتِ وجودیہ بھی غیر مستقل ہیں، جیسے کان کے معنی ہیں: "کسی چیز کا کچھ ہونا" مگر کیا ہونا؟ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، یہ بات اسی وقت سمجھ میں آئے گی جب اس کے ساتھ اسم وخبر کو ملائیں گے۔

الغرض کلماتِ وجودیہ اپنے معانی کے اعتبار سے غیر مستقل ہیں، اور مناطقہ کی نظر معانی پر رہتی ہے، اس لیے وہ ان کو ادات میں داخل کرتے ہیں، اور نحویوں کی نظر الفاظ پر رہتی ہے اور لفظوں کے اعتبار سے چوں کہ افعال ناقصہ کی ماضی اور مضارع کی طرف گردان آتی ہے، اور ان میں زمانہ بھی پایا جاتا ہے، اس لیے وہ ان کو افعال میں شمار کرتے ہیں، اور چوں کہ ان

کے معنی غیر مستقل ہیں اس لیے وہ ان کو ''افعالِ ناقصہ'' کہتے ہیں۔

سوال: جب کلماتِ وجودیہ ادات میں داخل ہیں تو ان کو ''کلمات'' کیوں کہا جاتا ہے، کلمات تو افعال کو کہا جاتا ہے؟

جواب: مصنفؒ نے وَتَسْمِيَتُهَا سے اس کا جواب دیا ہے کہ ان کو ''کلمات'' مجازاً کہا جاتا ہے، کیوں کہ وہ زمانہ پر دلالت کرتے ہیں، اوران کی ماضی اور مضارع کی طرف گردان آتی ہے، اس لیے کلمات کے ساتھ مشابہت پیدا ہوگئی، اس لیے ان کو مجازاً ''کلمات'' کہہ دیا جاتا ہے۔

سوال: منطقیوں کا کلمہ اوراہل عربیت کا فعل: دونوں درحقیقت ایک ہی چیز ہیں، پھر کلماتِ وجودیہ کو ''ادات'' کہنا کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟ اہل عربیت جوان کو افعالِ ناقصہ کہتے ہیں، وہ بات ٹھیک ہے۔

جواب: مصنفؒ نے ولیس کل فعل سے اس کا جواب دیا ہے کہ فعل اور کلمہ میں تساوی کی نسبت نہیں کہ ہر فعل کلمہ ہو اور ہر کلمہ فعل ہو، کیوں کہ نحویوں کے بعض افعال منطقیوں کے نزدیک کلمہ نہیں۔ جیسے أَمْشِيْ: میں چلتا ہوں، اور تَمْشِيْ: آپ چلتے ہیں: نحویوں کے نزدیک افعال ہیں، مگر منطقیوں کے نزدیک کلمات نہیں، کیوں کہ کلمہ لفظ مفرد کی قسم ہے، اور یہ دونوں صیغے فعل وفاعل سے مرکب ہیں، اور جملہ خبریہ اور قضیہ ہیں، جن میں صدق وکذب کا احتمال ہے، کیوں کہ جو کہتا ہے کہ میں چلتا ہوں یا چلونگا یا کہتا ہے کہ آپ چلتے ہیں یا چلیں گے تو یہ باتیں سچی بھی ہوسکتی ہیں اور جھوٹی بھی۔ اور جب یہ صیغے مرکب کلام ہوئے تو وہ ''کلمہ'' نہیں رہے، کیوں کہ کلمہ مفرد کی قسم ہے...... البتہ یَمْشِيْ غائب کا صیغہ منطقی کلمہ بھی ہے، اور نحوی فعل بھی، کیوں کہ اس صیغہ کی فاعل پر کوئی دلالت نہیں، اس لیے یہ صیغہ مفرد ہے۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ ہمزہ اور تاء: فاعل پر دلالت کرتے ہیں، اسی وجہ سے ان صیغوں کے بعد فاعل مذکور نہیں ہوتا، ہاں تاکید کے طور پر ذکر کیا جائے تو دوسری بات ہے، مثلاً کہیں: أمشي أنا یا تمشي أنت تو یہ أنا اور أنت تاکید کے لیے ہیں، کیوں کہ

فاعل تو ان کے بغیر بھی سمجھ میں آتا ہے، اور یمشی میں یاء کی دلالت فاعل پر نہیں، چنانچہ اس کے بعد فاعل ذکر کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: یمشی زید اور یہ فاعل تاکید کے لیے نہیں ہے۔ غرض متکلم اور حاضر کے صیغے مرکب اور کلام ہیں، اس لیے مناطقہ کے نزدیک وہ کلمات نہیں، اور نحویوں کے نزدیک افعال ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ فعل اور کلمہ میں تساوی کی نسبت نہیں۔

فائدہ: یہاں تین باتیں اور جان لینی چاہئیں:

پہلی بات: منطقیوں کے نزدیک جو بھی اسم ہے وہ اہل عربیت کے نزدیک بھی اسم ہے، مگر اس کا برعکس نہیں، کیوں کہ اسمائے افعال: اہل عربیت کے نزدیک اسم ہیں، اور منطقیوں کے نزدیک کلمہ ہیں۔

دوسری بات: اسی طرح اہل عربیت کے نزدیک جو حرف ہے وہ مناطقہ کے نزدیک ادات ہے، مگر اس کا برعکس نہیں، کیوں کہ کلماتِ وجودیہ (افعالِ ناقصہ) مناطقہ کے نزدیک ادات ہیں اور اہل عربیت ان کو حروف نہیں، بلکہ فعل کہتے ہیں۔

تیسری بات: فعل اور کلمہ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، یعنی منطقیوں کے نزدیک جو بھی کلمہ ہے وہ اہل عربیت کے نزدیک فعل ضرور ہے، مگر اس کا برعکس نہیں، کیوں کہ مضارع حاضر اور متکلم کے صیغے اہل عربیت کے نزدیک فعل ہیں اور مناطقہ کے نزدیک وہ مفرد نہیں، بلکہ مرکب ہیں۔

خاصیتِ اسم: اسم کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ محکوم علیہ بنتا ہے، اور ادات اور کلمہ محکوم علیہ نہیں بنتے، یعنی اسم پر حکم لگایا جاسکتا ہے، باقی دو پر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

سوال: مصنفؒ نے صرف اسم کی خصوصیت بیان کی، کلمہ اور ادات کی خصوصیتیں بیان نہیں کیں، اور اسم کی بھی متعدد خصوصیات میں سے صرف ایک خصوصیت بیان کی، اس کی وجہ کیا ہے؟

جواب: ایسا اس لیے کیا ہے کہ آگے جو اعتراض آرہا ہے اس کو سمجھنے کے لیے اسم کا یہ خاصہ جاننا ضروری ہے۔

اعتراض کہ کلمہ اورادات بھی محکوم علیہ بنتے ہیں

یہاں ایک اعتراض ہے کہ کلمہ اورادات بھی محکوم علیہ بنتے ہیں، کہا جاتا ہے: من حرفُ جرٍّ۔اس میں لفظ من پر حرفِ جر ہونے کا حکم لگایا ہے۔اسی طرح کہا جاتا ہے: ضَرَبَ فعلُ ماضٍ۔اس میں ضرب پر فعل ماضی ہونے کا حکم لگایا ہے، پھر یہ کہنا کیسے صحیح ہے کہ محکوم علیہ ہونا اسم کا خاصہ ہے۔

جواب: محکوم علیہ ہونا: جو اسم کا خاصہ ہے وہ معنی کے اعتبار سے ہے، اور مذکورہ جملوں میں من اور ضرب پر جو حکم لگایا ہے وہ لفظوں کے اعتبار سے ہے، اور لفظ کے اعتبار سے تو فعل وادات پر ہی نہیں مہمل پر بھی حکم لگایا جاسکتا ہے، جیسے جَسَقٌ مُہْمَلٌ لفظ جَسَق ایک بے معنی لفظ ہے، اس میں جسق پر بے معنی ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔

کتاب یاد کریں

۱- دلالت لفظیہ وضعیہ کی تینوں قسمیں مع تعریفات وامثلہ ووجہ تسمیہ بیان کریں۔
۲- دلالتوں کی تعریفات میں 'حیثیت' کی قید کا فائدہ بیان کریں، اگر یہ قید نہ ہوتی تو کیا چار اعتراضات وارد ہوتے؟
۳- امکانِ عام اور امکانِ خاص کے معنی بیان کریں۔
۴- وهو لازم لها فی المرکبات سے کیا قاعدہ بیان کیا ہے؟
۵- ولابد من عِلاقةٍ مُصَحِّحَةٍ: عقليةٍ أوعرفية میں کیا قاعدہ بیان کیا ہے؟ اور لزوم کئی طرح کا ہوتا ہے؟
۶- قيل: الالتزام مهجور فی العلوم میں امام رازی کا کیا اعتراض ہے؟ اور اس کا جواب کیا ہے؟ اور شارح کی رائے کیا ہے؟
۷- ويلزمهما المطابقة، ولا عكس میں کیا قاعدہ بیان کیا ہے؟
۸- كونُه ليس غَيْرَه سے کیا اعتراض کیا ہے؟ اور اس کا جواب کیا ہے؟

۹- أما التضمنية و الالتزامية: فلا لزوم بينهما میں کیا قاعدہ بیان کیا ہے؟

۱۰- افراد وترکیب حقیقۃً معنی کی صفتیں ہیں یا لفظ کی؟ مصنفؒ کی رائے کیا ہے؟

۱۱- مفرد ومرکب کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں اور بتائیں کہ مرکب کے اور کیا نام ہیں؟

۱۲- مرکب کے وجود کے لیے کیا چار چیزیں ضروری ہیں؟

۱۳- مفرد کی تین قسمیں: ادات، کلمہ اور اسم کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔

۱۴- افعال ناقصہ کلمات ہیں یا ادات؟ اگر ادات ہیں تو ان کو کلمات کیوں کہتے ہیں؟

۱۵- وليس كل فعل عند العرب إلى آخره سے کس سوال کا جواب دیا ہے؟

۱۶- فائدہ میں کیا تین باتیں بیان کی ہیں؟

۱۷- اسم کی کیا خاصیت ہے؟ اور یہی خاصیت کیوں بیان کی ہے؟

۱۸- اس اعتراض کا کیا جواب ہے کہ کلمہ اور ادات بھی محکوم علیہٗ بنتے ہیں؟

و أيضاً: إنِ اتَّحدَ معناهُ: فَمَعَ تشخُّصِهِ جُزْئِيٌّ.

ويَدْخُلُ فيهِ المُضمَراتُ وأسماءُ الإشاراتِ، فإنَّ الوَضعَ فيها وَإنْ كان عامًّا، لكنَّ الموضوعَ لهُ خاصٌّ على ماهو التَّحقيقُ.

وبِدُونِه مُتواطٍ إنْ تساوَتَ أفرادُه فِي الصِّدْقِ، وَإلَّا فَمُشَكِّكٌ.

ترجمہ: اور نیز: اگر لفظِ مفرد کے معنی ایک ہیں: تو اس کے متعین ہونے کی صورت میں جزئی ہے......اور اس (جزئی) میں ضمیریں اور اسمائے اشارہ داخل ہیں، کیوں کہ ان میں وضع اگرچہ عام ہوتی ہے مگر موضوع لہٗ خاص ہوتا ہے اس قول کے مطابق جو تحقیقی ہے ......اور تعیین کے بغیر کلی متواطی ہے، اگر اس کے افراد صدق میں مساوی ہوں، ورنہ کلی مشکک ہے۔

لفظ مفرد کی دوسری تقسیم

یہاں سے مفرد کی دوسری تقسیم شروع کرتے ہیں، یہ تقسیم وحدتِ معنی اور کثرتِ معنی کے

اعتبار سے ہے، یعنی مفرد لفظ کے معنی ایک ہیں یا زیادہ؟ اگر ایک معنی ہیں تو اس لفظ مفرد کی تین قسمیں ہیں: جزئی حقیقی، کلی متواطی اور کلی مشکک (اس عبارت میں انہی تین قسموں کا بیان ہے) ـــــ اور اگر اس کے معانی چند ہیں تو اس کی چار قسمیں ہیں: مشترک، منقول، حقیقت اور مجاز (ان کا بیان آگے آئے گا)

لفظ مفرد کی تین قسمیں: جزئی حقیقی، کلی متواطی اور کلی مشکک

۱- جزئی حقیقی: وہ لفظِ مفرد ہے جس کے معنی ایک ہوں، اور وضع کے اعتبار سے اس میں تعیین پائی جاتی ہو، جیسے کسی معین بچے کا نام قاسم رکھا تو نام رکھنے کے اعتبار سے لفظ قاسم کے معنی (مصداق) متعین ہوگئے، اس لیے یہ جزئی حقیقی ہے۔

۲- کلی متواطی: وہ لفظِ مفرد ہے جس کے معنی ایک ہوں، اور اس میں وضع (مقرر کرنے) کے اعتبار سے تعیین نہ ہو، اور وہ لفظ مفرد اپنے تمام افراد پر یکساں صادق آتا ہو، صدق میں تفاوت نہ ہو، جیسے انسان کے معنی ہیں: حیوان ناطق اور یہ ایک معنی ہیں، اور لفظ انسان کسی معین ذات کے لیے وضع بھی نہیں کیا گیا، اور لفظ انسان اس کے تمام افراد پر یکساں بولا جاتا ہے، اس لیے انسان کلی متواطی ہے۔

وجہ تسمیہ: مُتَوَاطِیْ: اسم فاعل ہے، تَوَاطُؤٌ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں: توافق (ایک دوسرے کے موافق ہونا) چوں کہ اس کلی کے تمام افراد میں توافق ہوتا ہے، کسی قسم کا تفاوت نہیں ہوتا، اس لیے اس کا نام متواطی رکھا گیا ہے۔

۳- کلی مشکک: وہ لفظِ مفرد ہے جس کے معنی ایک ہوں، اور اس میں وضع کے اعتبار سے تعیین نہ ہو، اور وہ لفظ اپنے افراد پر یکساں صادق نہ آتا ہو، بلکہ کم وبیش صادق آتا ہو، جیسے اسود (کالا) مفرد لفظ ہے، اور وہ کسی معین چیز کے لیے وضع نہیں کیا گیا، اور وہ اپنے تمام افراد پر یکساں صادق نہیں آتا، کیوں کہ کوئی چیز گہری کالی ہوتی ہے اور کوئی ہلکی، اس لیے اس کا نام کلی مشکک رکھا گیا ہے۔

وجہ تسمیہ: مُشَكِّكْ: اسم فاعل ہے، اور تشکیک سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں:

شک میں ڈالنا، چوں کہ اس کلی میں دو جہتیں ہوتی ہیں، ایک: وحدت معنی کی جہت یعنی لفظ ایک ہی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے، اس اعتبار سے اس کو کلی متواطی کہنا چاہئے۔ دوسری تفاوت فی الصدق کی جہت یعنی وہ لفظ اپنے تمام افراد پر یکساں صادق نہیں آتا، اس لیے اس کو کلی متواطی نہیں کہنا چاہئے، پس اس کا حال سور بغل (خچر کے جھوٹے) جیسا ہو گیا، اس لیے اس کا نام کلی مشکک رکھ دیا۔

ضمیریں اور اسمائے اشارات جزئی ہیں یا کلی؟

ایک رائے یہ ہے کہ ضمیریں اور اسمائے اشارہ کلی ہیں، کیوں کہ ان دونوں میں موضوع لہٗ عام اور امر کلی ہوتا ہے۔ ھو: ہر واحد مذکر غائب کے لیے ہے، ھی: ہر واحد مؤنث غائب کے لیے ہے، الذی: ہر مذکر مفرد کے لیے ہے، اور التی: ہر مؤنث مفرد کے لیے ہے، البتہ ان کا استعمال جزئیات میں ہوتا ہے، یعنی ایک معین آدمی کے لیے ھو، اور ایک معین عورت کے لیے ھی استعمال کیا جاتا ہے۔ پس ضمائر اور اسمائے اشارہ اپنی اصل وضع میں کلی متواطی ہیں، مگر وہ مجازی معنی میں استعمال کئے جاتے ہیں، ان کے حقیقی معنی متروک ہیں۔

اور مصنفؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ دونوں جزئی کی تعریف میں داخل ہیں، کیوں کہ ہر ضمیر اور ہر اسم اشارہ مفرد لفظ ہے، اور ان کے معنی ایک ہیں، اور وضع کے اعتبار سے ان میں تعیین پائی جاتی ہے، کیوں کہ ان کا موضوع لہٗ خاص ہے، اگرچہ وضع عام ہے، یہی تحقیقی بات ہے، پس موضوع لہٗ متعین ہونے کی وجہ سے یہ دونوں جزئی ہیں۔

وضع کی قسمیں

اور اس بحث کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے جاننا چاہئے کہ وضع کی چار قسمیں ہیں۔ وضع کے معنی ہیں: مقرر کرنا۔ اور موضوع لہٗ کے معنی ہیں: وہ چیز جس کے لیے کوئی چیز (لفظ وغیرہ) مقرر کی گئی ہو، اور مقرر کرنے والے کو واضع کہتے ہیں۔

اور وضع کی چار قسمیں یہ ہیں:

۱-وضع خاص موضوع لہٗ خاص: واضع کوئی معین چیز پیش نظر رکھ کراس کے لیے کوئی لفظ متعین کرے، جیسے کسی کے گھر بچہ پیدا ہوا، باپ نے اس کا نام زید رکھا، تو اس میں وضع اور موضوع لہٗ دونوں خاص ہیں، کیوں کہ اس وضع (نام رکھنے) کے اعتبار سے اسی بچے کو زید کہیں گے۔

۲-وضع عام موضوع لہٗ عام: واضع کوئی عام چیز پیش نظر رکھ کراس کے لیے کوئی عام لفظ تجویز کرے، جیسے عربوں نے فَاعِلٌ کا وزن ہر اس ذات کے لیے تجویز کیا ہے جس کے ساتھ کوئی فعل (کام) قائم ہوا ہو، پس یہ وزن بھی عام ہے، اس وزن پر بے شمار الفاظ ڈھالے جاسکتے ہیں، اور اس وزن پر ڈھالے ہوئے الفاظ بھی ہر کسی کے لیے استعمال کئے جاسکتے ہیں، جیسے جَالِسٌ: ہر بیٹھنے والے کے لیے ہے، کسی کی کوئی تخصیص نہیں کہ اسی کے لیے جالس استعمال کیا جائے، پس یہ وضع بھی عام ہے اور موضوع لہٗ بھی عام ہے۔

۳-وضع عام موضوع لہٗ خاص: واضع کوئی عام چیز پیش نظر رکھ کراس کے لیے کوئی خاص لفظ تجویز کرے، جیسے عربوں نے ہر مذکر غائب کے لیے هو، ہر مؤنث غائب کے لیے هي، ہر متکلم کے لیے أنا، ہر مذکر حاضر کے لیے أنت اور ہر مؤنث حاضر کے لیے أنتِ وضع کیا ہے۔ اسی طرح ہر مذکر قریب کے لیے هذا، ہر مؤنث قریب کے لیے هذه، ہر مذکر بعید کے لیے ذلك اور ہر مؤنث بعید کے لیے تلك وضع کیا ہے، پس ان کی وضع عام ہے، مگر ان کا موضوع لہٗ خاص ہے، کیوں کہ ایک وقت میں ان کا استعمال ایک ہی چیز کے لیے ہوسکتا ہے۔

۴-وضع خاص موضوع لہٗ عام: واضع کسی خاص لفظ کو کسی عام مفہوم کے لیے تجویز کرے، جیسے لفظ انسان: ایک مفہوم کلی (حیوانِ ناطق) کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

مگر یہ چوتھی قسم: کوئی مستقل قسم نہیں، بلکہ پہلی قسم میں داخل ہے، کیوں کہ اس میں جو موضوع لہٗ خاص ہے: اس خصوص سے مراد تعیین ہے، خواہ لفظ کی تعیین: کسی شخص کے لیے ہو یا نوع کے لیے، اگر شخص معین کے لیے تعیین ہے تو وہ پہلی قسم ہے اور اگر نوع کے لیے تعیین ہے تو وہ چوتھی قسم ہے۔

اب جاننا چاہئے کہ پہلی رائے میں ضمیریں اوراسمائے اشارہ دوسری قسم میں داخل ہیں، کیوں کہ ان میں وضع بھی عام ہے اور موضوع لہٗ بھی عام ہے۔اور مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ تیسری قسم میں داخل ہیں، کیوں کہ ان میں وضع اگر چہ عام ہے مگر موضوع لہٗ خاص ہے۔

وَحَصَرُوا التَّفاوُتَ فی الْأَوْلَوِيَّةِ، وَالْأَوَّلِيَّةِ، والشِدَّةِ، والزِيادَةِ.
ولا تشكيكَ فى الماهيَّاتِ، ولا فى العوارضِ، بَلْ فى اتِّصافِ الْأَفرادِ بها، فلا تشكيكَ فى الجسمِ، وَلَا فى السَّوادِ، بَلْ فى أَسْوَدَ.
وَمَعْنىٰ كَوْنِ أَحَدِ الفَرْدَيْنِ أَشَدَّ مِنَ الآخَرِ: أَنَّهُ بِحيثُ يَنْتَزِعُ عَنهُ العقلُ بِمُعُونَةِ الوَهْمِ أَمثالَ الْأَضْعَفِ، وَيُحَلِّلُهُ إليها، حتى إِنَّ الْأَوْهَامَ العَامَّةَ تَذْهَبُ إِلىٰ أَنَّهُ مُتأَلِّفٌ مِنْهَا، فَافْهَمْ.

ترجمہ:اور گھیرا ہے منطقیوں نے ’’تفاوت‘‘ کو اَوْلَوِیَّتْ، اَوَّلِیَّتْ، شِدَّتْ اور زِیَادَتْ میں......اور کوئی تشکیک نہیں ماھیتوں میں، اور نہ عوارض میں، بلکہ تشکیک افراد کے متصف ہونے میں ہے عوارض کے ساتھ، پس جسم میں تشکیک نہیں، اور نہ سواد میں تشکیک ہے، بلکہ تشکیک اسود میں ہے......اور دو فردوں میں سے ایک کے دوسرے سے اشد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ فرد اس طور پر ہو کہ اس میں سے عقل: وہم کی مدد سے اضعف جیسے کئی منتزع کرے، اور عقل اس أشد کو ان امثال کی طرف تحلیل کرے، یہاں تک کہ عام لوگوں کا خیال اس طرف جائے کہ وہ أشد: أضعف جیسے کئی ایک سے مرکب ہے، پس خوب سمجھ لو۔

کلی مشکک میں تفاوت چار طرح کا ہوتا ہے

کلی مشکک میں ’صدق‘ میں جو تفاوت ہوتا ہے وہ تفاوت استقراء یعنی جائزہ لینے سے چار قسم کا ہوتا ہے: (۱) اولویت یعنی اولی غیر اولی ہونے کا تفاوت (۲) اوّلیت یعنی اول ثانی

ہونے کا تفاوت (۳) شدت وضعف کا تفاوت (۴) زیادت ونقصان کا تفاوت۔

تفصیل درج ذیل ہے:

۱- اولویت: یعنی اولیٰ غیر اولی ہونے کے اعتبار سے تفاوت: اور وہ یہ ہے کہ کلی کا ثبوت بعض افراد کے لیے علت ہو دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کے لیے، جیسے لفظ وجود: واجب اور ممکن دونوں پر صادق آتا ہے، مگر واجب پر صادق آنا علت ہے، ممکن پر صادق آنے کے لیے۔ اس لیے صدق میں یہ تفاوت اولویت کا تفاوت کہلاتا ہے۔

۲- اوّلیت: یعنی اول وثانی ہونے کے اعتبار سے تفاوت: اور وہ یہ ہے کہ کلی اپنے بعض افراد کے لیے ذات کے تقاضے سے ثابت ہو، اور دوسرے بعض افراد کے لیے کسی واسطہ کے ذریعہ صادق ہو، جیسے روشنی: سورج اور زمین دونوں کے لیے ثابت ہے، مگر سورج کے لیے ذاتی تقاضے سے ثابت ہے اور زمین کے لیے سورج کے واسطے سے ثابت ہے، پس یہ تفاوت اولویت کا تفاوت کہلاتا ہے۔

نوٹ: پہلی قسم کی مثال دوسری قسم کے لیے، اور دوسری قسم کی مثال پہلی قسم کے لیے بھی ہوسکتی ہے، بلکہ ایک ہی مثال دونوں قسموں کے لیے ہوسکتی ہے، کیوں کہ علت پر صدق بالذات بھی ہوتا ہے اور اولی بھی ہوتا ہے۔

۳- شدت وضعف کا تفاوت: اور وہ یہ ہے کہ کلی بعض افراد پر اس طرح صادق آئے کہ عقل: وہم کی مدد سے اشد میں سے اضعف جیسے کئی افراد منتزع کر سکے، یعنی ایسا معلوم ہوتا ہو کہ اشد میں اضعف جیسے کئی افراد جمع ہیں، مثلاً برف کی سفیدی اور ہلکے سفید کاغذ کی سفیدی میں تفاوت شدت وضعف کا ہے، کیوں کہ سفید تو دونوں ہیں، مگر برف میں سفیدی شدت کے ساتھ پائی جاتی ہے، اور کاغذ میں ضُعف کے ساتھ، یعنی ایسا خیال ہوتا ہے کہ برف میں اتنی شدت کے ساتھ سفیدی پائی جاتی ہے کہ کاغذ جیسی بہت سی سفیدیاں اس میں جمع ہیں۔

۴- زیادت ونقصان کا تفاوت: اور وہ یہ ہے کہ کلی کا صدق بعض افراد پر اس طرح ہو کہ ہماری عقل: وہم کی مدد سے ازید میں سے انقص جیسے دو چند افراد منتزع کر سکے، یعنی ایسا

معلوم ہوتا ہو کہ ازید میں انقص جیسے کئی افراد جمع ہیں، جیسے چھوٹا پہاڑ اور بڑا پہاڑ، یا رائے کا دانہ اور گیہوں کا دانہ، بڑے پہاڑ میں چھوٹے پہاڑ، جیسے کئی افراد جمع ہیں، اور گیہوں کے دانے میں رائے کے دانہ جیسے کئی افراد مجتمع ہیں، پس یہ تفاوت زیادت ونقصان کا تفاوت کہلاتا ہے۔

نوٹ: تیسری اور چوتھی قسموں میں دو طرح سے فرق ہے:

(۱) شدت وضعف کا تفاوت کیفیات میں ہوتا ہے، اور زیادت ونقصان کا تفاوت کمیات (مقدار) میں۔

(۲) اشد میں سے اضعف جیسے جو متعدد افراد منترع کئے جاتے ہیں وہ منترع عنہ سے نہ تو وجود میں علاحدہ ہوتے ہیں اور نہ وضع میں، یعنی اشارۂ حسیہ میں، اور ازید میں سے جو انقص جیسے متعدد افراد منترع کئے جاتے ہیں وہ منترع عنہ سے یا تو وجود وضع دونوں میں علاحدہ ہوتے ہیں یا صرف وجود میں، یا صرف اشارۂ حسیہ میں۔

تشکیک کس چیز میں ہوتی ہے؟

تشکیک: یعنی کمی بیشی کس چیز میں ہوتی ہے؟ حکمائے اشراقیہ: کہتے ہیں: تشکیک ماھیتوں میں، عوارض میں اور عوارض کے ساتھ افراد کے اتصاف میں: تینوں میں ہوتی ہے۔ اور حکمائے مشائیہ: کہتے ہیں: ماھیتوں میں اور عوارض میں تشکیک نہیں ہوتی، صرف افراد کے عوارض کے ساتھ اتصاف میں تشکیک ہوتی ہے۔

مصنفؒ نے حکمائے مشائیہ کی تائید کی ہے کہ انہیں کا مسلک برحق ہے۔ مثلاً: اسود اور اکبر کلی مشکک ہیں، اب یہاں تین چیزیں ہیں: ایک: اس چیز کی ماہیت جو اسود یا اکبر ہے، مثلاً بال کالا ہے اور پہاڑ بڑا ہے، پس ایک تو بال اور پہاڑ کی ماہیت اور حقیقت ہے اور دوسری چیز: اس ماہیت کو عارض ہونے والا وصف ہے، یعنی سیاہی اور بڑائی، اور تیسری چیز: کسی خاص پہاڑ کا دوسرے پہاڑ سے بڑا ہونا، اور کسی خاص شخص کے بالوں کا دوسرے کے بالوں سے زیادہ کالا ہونا، یہ افراد کا عوارض کے ساتھ اتصاف ہے۔

اب غور طلب بات یہ ہے کہ سیاہی میں کمی بیشی کا اور ضخامت میں چھوٹا بڑا ہونے کا تعلق: بال اور پہاڑ کی ماہیت سے ہے، یا سیاہی اور بڑائی سے ہے، جو کہ عوارض ہیں، یا مخصوص افراد کے عوارض کے ساتھ اتصاف سے ہے؟

مصنفؒ فرماتے ہیں: ماہیتوں میں کوئی تشکیک نہیں ہوتی، بال اور پہاڑ کی جو ماہیت ہے: وہ ہے۔ اسی طرح عوارض میں بھی کوئی تشکیک نہیں ہوتی، سیاہی اور بڑائی کا جو مفہوم ہے: وہ ہے، بلکہ تشکیک افراد کے عوارض کے ساتھ اتصاف میں ہے، یعنی کوئی فرد عوارض کے ساتھ کم متصف ہوتا ہے اور کوئی زیادہ، جو کم متصف ہوتا ہے وہ اضعف وانقص کہلاتا ہے، اور جو زیادہ متصف ہوتا ہے تو وہ اشد اور ازید کہلاتا ہے۔

الغرض: اسود اور اکبر میں جو تشکیک ہے وہ نہ تو جسم میں ہے نہ سیاہی اور بڑائی میں، بلکہ جسم کے سواد اور بڑائی کے ساتھ متصف ہونے میں ہے۔

مثال سے وضاحت: دو شخص ہیں: ایک عالم ہے، دوسرا اَعلم ہے، تو یہ تشکیک دونوں کی ذوات میں نہیں ہے، ذاتیں تو دونوں کی یکساں ہیں، نہ علم میں تشکیک ہے، جو عارض ہے، علم بھی بہر حال یکساں ہے، بلکہ تشکیک اس میں ہے کہ ایک شخص علم کے ساتھ کم متصف ہے اور دوسرا اس سے کئی گنا زائد متصف ہے، اس لیے وہ أَعْلَمْ کہلاتا ہے۔

فائدہ: اولویت اور اولیت کے اعتبار سے تفاوت تو خود لفظوں سے سمجھ میں آتا ہے، اس لیے اس کی تشریح نہیں کی، البتہ شدت وزیادت کا مطلب مصنفؒ نے عبارت کے آخر میں سمجھایا ہے، ہم نے اوپر شدت وضعف کا مطلب سمجھایا ہے۔ آپ اسی انداز پر زیادت ونقصان کا مطلب سمجھ لیں، یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ مصنف نے شدت کے مقابل ضعف کو اور زیادت کے مقابل قلت کو حذف کر دیا ہے۔

وَإِنْ كَثُرَ: فَإِنْ وُضِعَ لِكُلٍ ابْتِدَاءً: فَمُشترَكٌ.
وَالحَقُّ أَنَّه واقعٌ، حتّٰى بينَ الضِّدَّيْنِ، لكنْ لاعمومَ فيهِ حقيقةً.
والمُرْتَجَلُ: قِيلَ: من المشتَرَكِ وَقِيْلَ: مِنَ المنقولِ.
وَإِلَّا: فَإِنِ اشْتَهَرَ فِي الثَّانى: فمنقولٌ: شرعِيٌّ، أَو عُرفِيٌّ: خاصٌّ، أو عامٌّ.

ترجمہ: اور اگر لفظِ مفرد کے معنی زیادہ ہوں: تو اگر وہ لفظ ہر معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے، شروع ہی سے، یعنی مستقلاً وضع کیا گیا ہے تو وہ 'مشترک' ہے......اور صحیح بات یہ ہے کہ مشترک پایا جاتا ہے، یہاں تک کہ ضدین میں بھی، مگر مشترک میں حقیقتاً عموم نہیں ہوتا...... اور مُرْتَجَلْ کے بارے میں کہا گیا کہ وہ مشترک میں داخل ہے، اور کہا گیا کہ وہ منقول میں داخل ہے......ورنہ یعنی اگر لفظِ مفرد ہر معنی کے لیے مستقلاً وضع نہیں کیا گیا: پس اگر وہ لفظ دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا ہے تو وہ ''منقول'' ہے: منقولِ شرعی ہے، یا منقولِ عرفی ہے: منقولِ عرفی خاص ہے یا منقولِ عرفی عام ہے۔

کثرتِ معنی کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں

یہاں سے لفظِ مفرد کی کثرتِ معنی کے اعتبار سے تقسیم کرتے ہیں۔ پہلے یہ بتایا ہے کہ کثرتِ معنی کے اعتبار سے لفظِ مفرد کی چار قسمیں ہیں: مشترک، منقول، حقیقت اور مجاز، تفصیل درج ذیل ہے:

۱-مشترک: وہ لفظِ مفرد ہے جس کے معنی کثیر ہوں، اور لفظ ہر معنی کے لیے علاحدہ علاحدہ وضع کیا گیا ہو، جیسے لفظ قُرْءٌ: حیض اور طہر دونوں معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے، اور لفظ عَیْنٌ: آنکھ اور چشمہ وغیرہ کے لیے علاحدہ علاحدہ وضع کیا گیا ہے۔

۲-منقول: وہ لفظِ مفرد ہے جو وضع تو کسی خاص معنی کے لیے کیا گیا ہے، مگر دوسرے معنی میں اتنا زیادہ استعمال ہونے لگا ہے کہ پہلے معنی جو موضوع لہ ہیں، قرینہ کے بغیر سمجھ میں نہیں آتے، یعنی اس کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا، جیسے لفظ صَلاَۃ: دعا کے لیے وضع کیا گیا ہے، پھر اس کا استعمال نماز کے معنی میں اتنا زیادہ ہونے لگا ہے کہ بغیر کسی قرینہ کے دعا کے معنی کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا، یا لفظ دَابَّۃ: زمین پر رینگنے والے ہر جانور کے لیے وضع کیا گیا ہے، مگر اس کا استعمال چوپایے کے معنی میں اتنا زیادہ ہونے لگا ہے کہ قرینہ کے بغیر پہلے معنی کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا، پس صلاۃ بمعنی نماز اور دابۃ بمعنی چوپایہ منقول ہیں۔

پھر منقول کی دو قسمیں ہیں: منقولِ شرعی اور منقولِ عرفی:

منقولِ شرعی: وہ منقول ہے: جس کو دوسرے معنی میں شریعت نے استعمال کیا ہو، جیسے لفظ صلاۃ کو نماز کے معنی میں شریعت نے استعمال کیا ہے۔

منقولِ عرفی: وہ منقول ہے: جس کو دوسرے معنی میں لوگوں نے استعمال کیا ہو، پھر منقولِ عرفی کی دو قسمیں ہیں: منقولِ عرفی خاص اور منقولِ عرفی عام:

منقولِ عرفی خاص: وہ منقول ہے: جس کو دوسرے معنی میں خاص علاقہ کے لوگ یا خاص قوم کے لوگ استعمال کرتے ہیں، جیسے منطقی لفظ کلمہ اور لفظ ادات فعل اور حرف کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

منقولِ عرفی عام: وہ منقول ہے: جس کو سبھی لوگ دوسرے معنی میں استعمال کرتے ہوں، جیسے دابۃ کو سبھی لوگ بمعنی چوپایہ استعمال کرتے ہیں۔

مشترک کی وجہ تسمیہ: مشترک: اسم ظرف ہے۔ اشترك القومُ فی کذا کے معنی ہیں: باہم شریک ہونا، اور طَرِیْقٌ مشترکۃ اور أمر مشترك: اس کو کہا جاتا ہے جس میں دو یا زیادہ شریک ہوں۔ اور مشترک چوں کہ دو یا زیادہ معانی کے شریک (جمع) ہونے کی جگہ ہے، اس لیے اس کو مشترک کہا جاتا ہے............ اور منقول اور اس کی اقسام کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔

فائدہ: مصنف رحمہ اللہ نے مشترک کی تعریف میں لفظ ابتداءً استعمال کیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ مشترک کے لیے ضروری ہے کہ لفظ ہر معنی کے لیے علاحدہ وضع کیا گیا ہو۔ اس قید سے منقول کو نکالنا مقصود ہے، کیوں کہ منقول میں اس قسم کی وضع نہیں ہوتی، بلکہ اس میں لفظ ایک معنی کے لیے وضع کیا جاتا ہے، پھر اس سے نقل کر کے کسی مناسبت سے دوسرے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔

مشترک کا وجود ہے یا نہیں؟ اور عموم مشترک جائز ہے یا نہیں؟

مصنف رحمہ اللہ نے سلسلۂ بیان میں ایک اختلافی مسئلہ کا فیصلہ کیا ہے۔ یہ مسئلہ اصولِ

فقہ کا ہے، اور اہم ہے، طلبہ اس کو سمجھ کر یاد کرلیں، مشترک کے سلسلہ میں پانچ رائیں ہیں:

۱- بعض لوگ کہتے ہیں: مشترک کا وجود ممکن نہیں، کیوں کہ دو یا زیادہ معانی کی طرف: ایک وقت میں: نفس کا التفات نہیں ہوسکتا۔

۲- دوسرے لوگ: لفظِ مشترک کا امکان تسلیم کرتے ہیں، مگر وہ اس کے وقوع کا انکار کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ جب مشترک لفظ کے متعدد معانی ہونگے تو اس لفظ میں ابہام ہوگا، اور اس کا استعمال بے فائدہ ہوگا، تعلیم وتعلّم کا مقصد اس سے حاصل نہیں ہوگا۔

۳- تیسری جماعت: مشترک لفظ کے امکان اور وقوع: دونوں کو تسلیم کرتی ہے، مگر وہ دو متضاد معانی کے درمیان مشترک کے وقوع کا انکار کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں: اس صورت میں اجتماع متنافیین لازم آئے گا، جو باطل امر ہے۔

۴- امام شافعی، امام مالک، عبد الجبار معتزلی اور قاضی ابوبکر باقلانی شافعی رحمہم اللہ: مشترک لفظ کا امکان بھی مانتے ہیں، وقوع بھی مانتے ہیں، متضاد معانی کے درمیان بھی وقوع مانتے ہیں، حتی کہ عموم مشترک کے بھی قائل ہیں، یعنی مشترک لفظ سے بیک وقت متعدد معانی: موضوع لہٗ ہونے کے اعتبار سے: مراد لیے جاسکتے ہیں۔ ان کی دلیل آیتِ تصلیہ ہے، ارشادِ پاک ہے: ﴿إِنَّ اللّٰهَ وَمَلَا ئِكَتَهُ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ اس آیت میں صلوۃ کے معنی اللہ کے تعلق سے رحمت کے ہیں، اور فرشتوں کے تعلق سے استغفار کے، اور آیتِ پاک میں یصلون سے ایک ہی وقت میں دونوں معنی مراد ہیں، یہی عموم مشترک ہے۔

۵- امام ابوحنیفہ، امام کرخی، امام رازی شافعی اور ابو ہاشم معتزلی رحمہم اللہ: عموم مشترک کے قائل نہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ مشترک میں لفظ کی وضع ہر معنی کے لیے علاحدہ ہوتی ہے، پس جس وقت اس سے ایک معنی مراد لیے جائیں گے تو اس وقت وہی معنی موضوع لہٗ ہونے کے اعتبار سے مراد ہونگے، کوئی اور معنی موضوع لہٗ ہونے کے اعتبار سے مراد نہیں ہوسکتے، مثلاً عَیْن: سے آنکھ، اور قُرْءٌ: سے حیض مراد لیں گے تو اس وقت عین کے دوسرے معنی: چشمہ، اور قرء کے دوسرے معنی: طہر: مراد نہیں لیے جاسکتے۔

فائدہ: امام شافعی اور دوسرے حضرات مشترک میں حقیقتاً عموم کے قائل ہیں، اور امام ابوحنیفہ اور دوسرے حضرات مجازاً عموم مانتے ہیں......عموم حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ لفظ مشترک سے متعدد معانی مراد لیے جائیں اس اعتبار سے کہ ان میں سے ہر ایک معنیٰ لفظ کے موضوع لہٗ معنی ہیں ......اور عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ لفظ مشترک کے موضوع لہٗ معانی میں سے کوئی بھی معنی مراد نہ لیے جائیں، بلکہ ایک ایسے نئے معنی مراد لیے جائیں کہ حقیقی معنی اس کا ایک فرد بن جائیں، جیسے یُصَلُّوْنَ: کے معنی یَعْتَنُوْنَ (لحاظ کرتے ہیں) لئے جائیں، اب اللہ کا لحاظ کرنا اللہ کے شایانِ شان ہوگا اور وہ رحمت بھیجنا ہے، اور فرشتوں کا لحاظ کرنا ان کے شایانِ شان ہوگا، اور وہ استغفار کرنا ہے، اور مؤمنین کا لحاظ کرنا ان کے اعتبار سے ہوگا، اور وہ دعا کرنا ہے۔ یا صلاۃ سے غایت انعطاف (آخری درجہ کا میلان) مراد لیا جائے، اب اللہ کا آخری درجہ کا میلان رحمتِ خاصہ (درود) بھیجنا ہے، فرشتوں کا استغفار کرنا اور مؤمنین کا دین کی سربلندی کے لیے دعا کرنا اور اس کے لیے محنت کرنا ہے۔

فیصلہ: مصنف رحمہ اللہ نے مذکورہ بالا نزاعاتِ خمسہ میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ مشترک ممکن ہے، یعنی اس کا وجود ہوسکتا ہے، اور یہ خیال کہ نفسِ ناطقہ ایک وقت میں چند چیزوں کی طرف متوجہ نہیں ہوسکتا: اس لیے صحیح نہیں کہ مشترک کے امکان کی صورت میں اس کے بعض معانی کا لحاظ ہوگا، تمام معانی کی طرف نفس ناطقہ کو متوجہ کرنے کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔

اور اس صورت میں ترجیح بلا مرجح بھی لازم نہیں آئے گی، کیوں کہ ذہن کو بعض معانی سے مناسبت ہوتی ہے اور بعض سے نہیں ہوتی، پس جن معانی سے مناسبت ہوگی انہی کی طرف نفس متوجہ ہوگا۔

نیز مشترک ممکن ہونے کے ساتھ واقع بھی ہے اور یہ خیال کہ متعدد معانی ہونے کی وجہ سے مشترک میں اجمال وابہام ہوگا: اس لیے درست نہیں کہ کبھی کلام سے مقصود ابہام ہی ہوتا ہے، پس ابہام مخل نہیں، بلکہ مفید ہے، جیسے توریہ کی صورت میں ابہام ہی مقصود ہوتا

ہے، اور کبھی ابہام سے مخاطب کے فہم کا امتحان مقصود ہوتا ہے، اور کبھی ابہام کے ذریعہ مجتہدین کی صلاحیتوں کو اجاگر کرنا مقصود ہوتا ہے، اور کبھی ابہام کے بعد بیان لایا جاتا ہے تو بلاغت دوبالا ہوجاتی ہے۔

اور مشترک ضدین کے درمیان بھی واقع ہے، جیسے قُرْءٌ: حیض اور طہر دونوں کے درمیان مشترک ہے، حالانکہ دونوں ضدین ہیں، اور یہ خیال کہ اس صورت میں اجتماعِ متنافیین لازم آئے گا: اس لیے درست نہیں کہ یہ منافات صرف معانی میں ہوگی، لفظ تو دونوں معنی کے لیے ایک ہی ہوگا، پس اس میں کوئی خرابی نہیں، علاوہ ازیں ضدین کا اجتماع خارج میں محل واحد میں محال ہے، ذہن میں محال نہیں۔

مگر مشترک میں حقیقۃً عموم نہیں ہوتا، جیسا امام شافعی اور امام مالک فرماتے ہیں، بلکہ مجازاً عموم ہوتا ہے، جیسا امام ابوحنیفہ اور ان کے ساتھی فرماتے ہیں۔

مرتجل: مشترک میں داخل ہے یا منقول میں؟

مصنف رحمہ اللہ نے درمیان کلام میں ایک اعتراض کا جواب بھی دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مفرد کی تقسیم جو کثرت معنی کے اعتبار سے کی گئی ہے: اپنی تمام اقسام کو گھیرنے والی نہیں، کیوں کہ مرتجل ان اقسام میں نہیں آیا...... مُرْتَجَلْ: اسم مفعول ہے، اِرْتَجَلَ الکلامَ کے معنی ہیں: فی البدیہہ بات کہنا، پس مرتجل کے معنی ہیں: فی البدیہہ کہی ہوئی بات، اور مرتجل کے اصطلاحی معنی ہیں: کسی لفظ کو موضوع لہٗ معنی کے علاوہ کسی دوسرے معنی کے لیے بالقصد استعمال کرنا، دونوں معانی میں کسی بھی مناسبت کے بغیر، اور بغیر قصد کے استعمال ہوگیا ہو تو اس کو خطاء کہیں گے...... غرض مرتجل کو بھی اقسام میں شامل کرنا چاہئے تھا۔

جواب: مصنفؒ اس کا یہ جواب دے رہے ہیں کہ مرتجل کوئی علاحدہ قسم نہیں، بلکہ وہ یا تو مشترک میں داخل ہے یا منقول میں، جو لوگ مشترک میں داخل کرتے ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح لفظِ مشترک کی کسی بھی مناسبت کے بغیر متعدد معانی کے لیے وضع ہوتی ہے، اسی طرح مرتجل میں بھی کسی بھی مناسبت کے بغیر لفظ کو دوسرے معنی میں استعمال کیا

جاتا ہے، پس گویا یہ بھی دوسرے معنی کے لیے اس لفظ کو وضع کرنا ہوا......اور جو لوگ منقول میں داخل کرتے ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ مرتجل میں پہلے معنی سے دوسرے معنی کی طرف نقل پائی جاتی ہے، اس لیے اس کو منقول سے مناسبت ہوگئی، چنانچہ مرتجل بھی منقول قرار پایا۔

قالَ سِيْبَوَيْهْ: الأعلامُ كلُّها منقولاتٌ، خلا فاً للجُمهورِ.
وإلَّا فحقيقةٌ ومَجازٌ، وَلاَ بُدَّ مِن عَلا قَةٍ: اِنْ كانتْ تَشبيهاً فَاسْتِعارةٌ، وَإِلَّا فَمَجَازٌ مُرْسَلٌ.
وحَصَرُوْهُ فی أربعةٍ وعشرِيْنَ نَوْعًا.

ترجمہ: سیبویہ نے فرمایا: تمام اعلام (نام) منقول ہیں، اس میں جمہور کا اختلاف ہے ......ورنہ (یعنی لفظ دوسرے معنی میں مشہور نہ ہوا ہو) تو حقیقت و مجاز ہیں......اور ضروری ہے کوئی تعلق ہونا، اگر تعلق تشبیہ کا ہے تو وہ استعارہ ہے، ورنہ مجاز مرسل ہے...... اور گھیرا ہے علماء نے مجاز مرسل کو چوبیس قسموں میں۔

اعلام منقول ہیں یا مرتجل؟

اس میں اختلاف ہے کہ نام منقول ہیں یا مرتجل؟ سیبویہ کہتے ہیں: تمام اعلام منقول ہیں، یعنی وہ الفاظ پہلے کسی معنی کے لیے وضع کئے گئے ہیں، پھر ان کو نقل کر کے کسی کا نام رکھ دیا جاتا ہے، جیسے 'حسن' کے معنی ہیں: خوبصورت، اور 'حسین' اس کی تصغیر ہے، یعنی کم خوبصورت۔ اب جو بچہ بہت خوبصورت پیدا ہوتا ہے اس کا نام 'حسن' رکھا جاتا ہے اور جو کم خوبصورت ہوتا ہے اس کا نام 'حسین' رکھا جاتا ہے۔

اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ تمام اعلام منقول نہیں، بعض منقول ہیں اور بعض مرتجل یعنی کچھ نام وضعی معنی کا لحاظ کر کے رکھے جاتے ہیں اور کچھ ناموں میں مناسبت کا خیال نہیں رکھا جاتا، کیف ما اتفق رکھے جاتے ہیں۔

فائدہ: بعض حضرات نے سیبویہ اور جمہور کے اقوال کو متحد کرنے کی کوشش کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ سیبویہ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جو نام قدیم عربوں نے رکھے ہیں وہ منقول ہیں، وہ لوگ ناموں میں مناسبت کا خیال کرتے تھے، اور اب جو نام رکھے جاتے ہیں وہ وضعی معنی کا لحاظ کر کے نہیں رکھے جاتے، اس لیے وہ مرتجل ہیں۔ اور جمہور بھی یہی کہتے ہیں کہ بعض اعلام منقول ہیں اور بعض مرتجل، پس اختلاف کچھ نہ رہا۔

اور دوسری رائے یہ ہے کہ سیبویہ اور جمہور کا اختلاف درحقیقت ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے، اور وہ یہ ہے کہ سیبویہ کے نزدیک ''منقول'' میں پہلے معنی سے دوسرے معنی کی طرف لفظ کو منتقل کرنے میں مناسبت شرط نہیں، اسی لیے وہ مرتجل کو بھی منقول قرار دیتے ہیں، مرتجل میں مناسبت نہیں ہوتی اور منقول میں بھی مناسبت شرط نہیں، پس جب سیبویہ کے نزدیک مرتجل منقول ہی کی قسم ہے تو تمام اعلام منقولات ہوئے، کیوں کہ مرتجل کوئی مستقل قسم نہیں، اس لیے بعض اعلام کو مرتجل نہیں کہا جا سکتا۔

اور جمہور کے نزدیک منقول میں مناسبت شرط ہے، اس لیے ان کے نزدیک مرتجل منقول کی قَسِیْم یعنی مقابل قسم ہے، پس جن اعلام میں مناسبت پائی جائے گی وہ تو منقول ہونگے، اور جن میں مناسبت نہیں ہوگی وہ مرتجل ہونگے۔

حقیقت ومجاز کا بیان

پہلے کہا تھا کہ اگر لفظِ مفرد کے معنی کثیر ہوں، یعنی ایک سے زیادہ معنی ہوں تو اس کی چار قسمیں ہیں: مشترک، منقول، حقیقت اور مجاز۔ اول دو کا بیان پورا ہوا، اب حقیقت ومجاز کا بیان شروع کرتے ہیں:

حقیقت: وہ لفظ ہے جو اپنے اصلی معنی میں استعمال کیا گیا ہو، جیسے انسان بول کر حیوان ناطق مراد لینا حقیقت ہے۔

مجاز: وہ لفظ ہے جو اپنے معنی وضعی سے ہٹ کر کسی اور مفہوم میں استعمال کیا گیا ہو، کسی مناسبت کی وجہ سے، جیسے ''شیر'' بول کر بہادر آدمی مراد لینا مجاز ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظِ مفرد جس کے کثیر معنی ہوں، اگر اس کی وضع ایک خاص معنی کے لیے ہو، مگر وہ لفظ دوسرے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہو، لیکن وہ دوسرے معنی میں بہت زیادہ مشہور نہ ہوا ہو، بلکہ پہلے معنی میں بھی جو موضوع لہٗ معنی ہیں استعمال کیا جاتا ہو، اور دوسرے معنی میں بھی: تو جب وہ لفظ پہلے معنی میں استعمال کیا جائے گا تو اس کو حقیقت کہیں گے، اور جب دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے گا تو اس کو مجاز کہیں گے۔ جیسے بیل اور گدھا: مخصوص جانوروں کے لیے وضع کئے گئے ہیں، مگر یہ الفاظ بے وقوف اور بے سلیقہ کے معنی میں بھی مستعمل ہیں۔ پس پہلے معنی حقیقت ہیں، اور دوسرے معنی مجاز۔

وجہ تسمیہ: حقیقةٌ: فعیلة کا وزن ہے، جو فاعلٌ کے معنی میں ہے، حقَّ الشیئُ کے معنی ہیں: ثابت ہونا، اور حَقَّقْتُ الشیئَ کے معنی ہیں: ثابت کرنا، پہلی صورت میں فعیل کا وزن بمعنی فاعل ہوگا، پس ثابت کے معنی ہونگے، اور دوسری صورت میں فعیل کا وزن مفعول کے معنی میں ہوگا، یعنی ثابت کیا ہوا۔ اور جب کوئی کلمہ اپنے موضوع لہٗ معنی میں استعمال کیا جاتا ہے تو وہ اپنی جگہ پر ثابت ہوتا ہے، اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس کو اپنی جگہ پر ثابت کیا جاتا ہے، اس لیے اس کا نام حقیقت ہے۔

اور مجاز: مَفْعَلٌ کے وزن پر اسم ظرف ہے، جَازَ یَجُوْزُ جَوَازًا: المکانَ: کے معنی ہیں: گذر جانا، پس مجاز کے معنی ہیں: گذرگاہ، پھر مجازاً اس گذرنے والے لفظ ہی کو 'مجاز' کہا جانے لگا، یعنی اسم ظرف مجازاً اسم فاعل کے معنی میں مستعمل ہے۔

مجاز کی دو قسمیں: استعارہ اور مجاز مرسل

استعارہ: وہ مجاز ہے جس میں معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان تشبیہ کا علاقہ (تعلق، مناسبت) ہو، جیسے زید شیر ہے۔ یہ بات دونوں میں مشترک بہادری کی وجہ سے کہی گئی ہے، یہی علاقہ تشبیہ ہے۔

مجاز مرسل: وہ مجاز ہے جس میں معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان تشبیہ کے علاوہ چوبیس علاقوں میں سے کوئی علاقہ ہو، جیسے سورج بول کر دھوپ مراد لینا، ان دونوں کے

درمیان علاقہ لزوم ہے، یعنی دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم ہیں۔

وجہ تسمیہ: اِسْتَعَارَ یَسْتَعِیْرُ استعارۃً کے معنی ہیں: کسی سے کوئی چیز عاریت پر لینا، اور جہاں معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان تشبیہ کا تعلق ہوتا ہے، اس کو 'استعارہ' اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں لفظ کو معنی موضوع لہٗ کے بجائے معنی غیر موضوع لہٗ میں یہ دعوی کر کے استعمال کیا جاتا ہے کہ یہ معنی غیر موضوع لہٗ بھی گویا معنی موضوع لہٗ کے افراد میں سے ہیں، چنانچہ اصل معنی کے لیے جو لفظ تھا اس کو مجازی معنی کے لیے عاریت پر لے لیا۔

اور جہاں علاقہ غیر تشبیہ کا ہوتا ہے اس کو مجاز مرسل اس لیے کہتے ہیں کہ 'مرسل' کے معنی ہیں: مطلق، یعنی چھوڑا ہوا، یعنی اس میں یہ دعوی نہیں کیا جاتا کہ معنی غیر موضوع لہٗ معنی موضوع لہٗ کے افراد میں سے ہیں، گویا یہ غیر ادعائی مجاز ہے، اس لیے اس کو مجاز مرسل کہا جاتا ہے۔

مجازِ مرسل کے چوبیس علاقے

استقراء یعنی جائزہ لینے سے مجاز مرسل کے ۲۴ علاقے دریافت ہوئے ہیں: جو درج ذیل ہیں:

۱و۲- معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان سَبَبِیَّتْ کا علاقہ (تعلق) ہو، یعنی ایک سبب ہو اور دوسرا مسبب، اور سبب کے لیے جو لفظ ہوتا ہے اس کو مسبب کے لیے استعمال کرتے ہیں، اور اس کا برعکس بھی کرتے ہیں۔ جیسے غَیْثٌ (بارش) بول کر نبات (گھاس) مراد لینا، بارش سبب ہے، نبات کے لیے، پس سبب بول کر مسبب مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور خَمْر (شراب) بول کر عِنب (انگور) بھی مراد لے سکتے ہیں، شراب: انگور سے بنتی ہے، اس لیے مسبب بول کر سبب مراد لیا جاتا ہے۔

۳و۴- معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان کل وجزء کا تعلق ہو، جیسے انگلیاں بول کر 'پورے' مراد لینا، یہ کل بول کر جزء مراد لینا ہے، اور گردن بول کر 'ذات' مراد لینا، یہ جزء بول کر کل مراد لینا ہے۔

۵و۶-معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان ’لزوم‘ کا تعلق ہو، یعنی دونوں لازم ملزوم ہوں: جیسے سورج بول کر دھوپ مراد لینا، اور دھوپ بول کر سورج مراد لینا۔

۷و۸-معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان ’’اطلاق وتقیید‘‘ کا تعلق ہو، یعنی ایک چیز دوسری چیز کے لیے قید ہو تو کبھی مطلق بول کر مقید مراد لیتے ہیں، جیسے یوم بول کر قیامت کا دن مراد لینا، اور کبھی مقید بول کر مطلق مراد لیتے ہیں، جیسے مِشْفَر (اونٹ کا ہونٹ) بول کر مطلق ہونٹ مراد لیتے ہیں۔

۹و۱۰-معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان ’’عموم وخصوص‘‘ کا تعلق ہو، جیسے زید بول کر انسان مراد لینا، یا انسان بول کر زید مراد لینا۔

۱۱- مضاف کو حذف کر کے فعل کا مضاف الیہ سے تعلق جوڑ دینا، جیسے ﴿وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ (گاؤں سے پوچھو) اس کی اصل ہے وَاسْئَلْ أَهْلَ الْقَرْيَةِ: گاؤں والوں سے پوچھو، أهل کو حذف کردیا اور القرية کا تعلق فعل سے جوڑ دیا، یہ مجاز مرسل ہے۔

۱۲-مضاف الیہ کو حذف کر کے صرف مضاف کو باقی رکھنا، جیسے حِيْنَئِذٍ اور يَوْمَئِذٍ، ان کی اصل حين إذ كان كذا اور يوم إذ كان كذا تھی، ان میں مضاف الیہ إذ كان كذا کو حذف کردیا، اور صرف إذ کو باقی رکھا، اور اس کو حين کے ساتھ جوڑ دیا یہ بھی مجاز مرسل ہے۔

۱۳- دو چیزوں میں مجاورت (پڑوس) کا تعلق ہو، جیسے پرنالہ بول کر بارش مراد لینا۔ یعنی یہ کہنا کہ پرنالہ بہا تو یہ بھی مجاز مرسل ہے۔

۱۴- مایؤول: یعنی آئندہ جو بات پیش آنے والی ہے اس کا اعتبار کر کے لفظ بولنا، جیسے طالب علم کو مولوی کہنا۔

۱۵- ما کان: یعنی گذشتہ زمانہ میں جو بات تھی اس کا اعتبار کر کے کوئی لفظ بولنا، جیسے یتیم لڑکے کو بالغ ہونے کے بعد بھی یتیم کہنا۔

۱۶و۱۷- دو چیزوں میں ’’حال محل‘‘ کا تعلق ہو، پس حال پر محل کا اطلاق کرنا، جیسے یہ کہنا کہ انجمن بلالو، یعنی انجمن والوں کو بلالو، یا حال کا محل پر اطلاق کرنا، جیسے ﴿فَفِي رَحْمَةِ اللّٰهِ﴾ وہ جنت میں ہونگے، اس میں رحمة الله بول کر جنت مراد لی گئی ہے، کیوں کہ

جنت رحمت کا محل ہے۔

۱۸- کسی چیز کے آلے اور ذریعہ کا خود اس چیز پر اطلاق کرنا، جیسے جَفَّ القَلَمُ (قلم سوکھ گیا) کہنا اور مراد تحریر لینا جو قلم سے لکھی گئی ہے۔

۱۹- دو بدلوں میں سے ایک کا دوسرے پر اطلاق کرنا، جیسے قتلِ عمد کے دو حکم ہیں: قصاص (دَم) اور دیت (خون بہا) پس دم بول کر دیت مراد لینا مجاز مرسل ہے۔

۲۰- معرفہ کا نکرہ پر اطلاق کرنا، یعنی معرفہ بول کر نکرہ مراد لینا، جیسے ﴿إِنِّیْ أَخَافُ أَنْ یَأْكُلَهُ الذِّئْبُ﴾ اس میں الذئب معرفہ ہے، مگر مراد غیر معین بھیڑیا ہے، یعنی مجھے ڈر ہے کہ یوسف علیہ السلام کو کوئی بھیڑیا کھا جائے۔ یہ مجازِ مرسل ہے۔

۲۱- ضدین میں سے ایک کا دوسرے پر اطلاق کرنا، جیسے بصیر بول کر اعمیٰ مراد لینا۔

۲۲- کوئی حرف زائد یعنی بے معنی استعمال کرنا، جیسے ﴿لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ﴾: اللہ کے مانند کوئی چیز نہیں، اس میں ك زائد ہے۔ یہ بھی مجاز مرسل ہے۔

۲۳- نکرہ کا محلِ اثبات میں آ کر عام معنی دینا، جیسے ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ﴾ ہر نفس جان لیگا، اصل قاعدہ یہ ہے کہ نکرہ تحت النفی عام ہوتا ہے، محل اثبات میں عام نہیں ہوتا، پس اگر کسی جگہ نکرہ محل اثبات میں عام ہو جائے تو یہ مجاز مرسل ہے۔

۲۴- عبارت میں سے کوئی صلہ وغیرہ حذف کر دینا، جیسے ﴿وَاسْئَلِ الْقَرْیَةَ﴾ صلہ یعنی حرفِ جر اور غیر صلہ یعنی مضاف حذف کرنا بھی مجاز مرسل ہے۔

ولایَشْتَرِطُ سَماعُ الجُزئیاتِ، نَعَمْ! یَجِبُ سَماعُ أنواعِها.

وعَلامةُ الحقیقةِ: التَّبادُرُ، والعَرَاءُ عن القَرینةِ.

وعلامةُ المجاز: الإطلاقُ علی المُسْتَحِیْلِ، أَوِاسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فی بعضِ المُسَمّٰی، کَالدَّابَّةِ علی الحِمَار.

والنقلُ والمجازُ: أَولیٰ من الاشتراكِ.

والمجازُ: أَولیٰ من النَّقْلِ.

والمجازُ: إِنَّمَا هُوَ فی الِاسمِ، وَأَمَّا الفعلُ وسَائرُ المُشْتَقَّاتِ والأَدَاةُ: فَإِنَّمَا يُوْجَدُ فيها بِالتَّبْعِيَّةِ.

ترجمہ: اور مجاز میں جزئیات کا سننا شرط نہیں، ہاں ان (جزئیات) کی انواع کا سننا ضروری ہے...... اور حقیقت کی علامت: ذہن کا سبقت کرنا ہے، اور قرینہ سے خالی ہونا ہے یا قرینہ سے خالی ہونے کے ساتھ ذہن کا سبقت کرنا ہے جبکہ واو بمعنی مع ہو...... اور مجاز کی علامت: محال پر اطلاق کرنا ہے، یا لفظ کو اس کے بعض (خاص) مصداق میں استعمال کرنا ہے، جیسے 'دابہ' کا گدھے پر اطلاق کرنا...... اور نقل اور مجاز: اشتراک سے اولیٰ (بہتر) ہیں...... اور مجاز: نقل سے اولیٰ ہے...... اور مجاز (بالذات) اسم ہی میں متحقق ہوتا ہے، رہا فعل اور دیگر مشتقات (یعنی شبہ فعل) اور حرف: تو ان میں مجاز بالتبع (بالعرض) ہی پایا جاتا ہے۔

مجاز کے لیے صرف علاقہ کافی ہے

اس میں اختلاف ہے کہ مجاز کے لیے صرف علاقہ کافی ہے یا خاص اس محاورہ کا اہل لسان سے سننا ضروری ہے؟ بعض لوگوں کے نزدیک: سننا ضروری ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر صرف علاقہ کافی ہوتا تو ہر طویل چیز کو عربی میں 'نخلة' اور اردو میں 'تاڑ' کہنا جائز ہوگا، حالانکہ عربی میں 'نخلہ' کا اطلاق اور اردو میں 'تاڑ' کا اطلاق صرف طویل انسان پر ہوتا ہے، دوسری لمبی چیزوں پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا، کیوں کہ اہل لسان سے دوسری چیزوں پر اطلاق (بولنا) ثابت نہیں۔

مصنف رحمہ اللہ ان لوگوں پر رد کرتے ہیں، فرماتے ہیں: مجاز کے لیے یہ بات ضروری نہیں ہے، البتہ یہ ضروری ہے کہ یہ جزئیہ جس نوع سے تعلق رکھتا ہے وہ نوع اہل لسان سے مسموع ہو، مثلاً اہل لسان علاقۂ سببیت کا اعتبار کرتے ہیں اور سبب بول کر مسبب اور مسبب بول کر سبب مراد لیتے ہیں، پس ہم غیث (بارش) بول کر نبات (گھاس) مراد لے سکتے ہیں، خواہ اہل لسان سے یہ جزئیہ منقول ہو یا نہ ہو۔

اور مانعین کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ نخلہ اور تاڑ کا اطلاق غیر انسان پر اس لیے درست نہیں کہ وہ پسندِ طبع نہیں، اور ادبیات میں طبیعتوں کی پسند و ناپسند کا لحاظ کیا جاتا ہے۔

حقیقی معنی کو پہچاننے کی علامت

جب لفظ کبھی حقیقی معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور کبھی مجازی معنی میں تو ایسی علامتیں ضروری ہیں جن کے ذریعہ پہچانا جا سکے کہ کہاں لفظ حقیقی معنی میں مستعمل ہوا ہے، اور کہاں مجازی معنی میں۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس کی ایک یا دو علامتیں بیان فرمائی ہیں:

والْعَرَاءُ: میں واؤ اگر بمعنی مع ہے، یا واؤ عاطفہ ہے اور عطف تفسیری ہے، تو مصنف کی عبارت میں حقیقت کو پہچاننے کی ایک علامت ہے، اور وہ یہ ہے کہ لفظ بولتے ہی بغیر کسی قرینہ کے ذہن اس معنی کی طرف منتقل ہو جائے۔

اور اگر واؤ عاطفہ ہے اور عطف تفسیری نہیں تو مصنف کی عبارت میں حقیقت کو پہچاننے کے لیے دو علامتیں بیان ہوئی ہیں: ایک: لفظ کو بولنے کے بعد جلدی سے ذہن کا کسی معنی کی طرف منتقل ہونا۔ دوسری: بغیر کسی قرینہ کے کسی معنی کا سمجھ میں آنا۔

مجازی معنی کو پہچاننے کی علامتیں

اور مجازی معنی کو پہچاننے کے لیے دو علامتیں ہیں:

۱- کسی لفظ کا ایسے معنی پر اطلاق کرنا جس پر اطلاق محال ہو، جیسے انسان کو گدھا یا بیل کہنا۔

۲- کسی لفظ کا اس کے حقیقی معنی کے بعض افراد پر اطلاق کرنا، جیسے آم بول کر گٹھلی مراد لینا، اور دابہ بول کر گدھا یا گھوڑا یا اونٹ وغیرہ سواری کا جانور مراد لینا۔

قاعدہ: جب کسی لفظ میں مشترک، منقول اور مجاز: تینوں کا احتمال ہو تو نقل اور مجاز مراد لینا اولیٰ (بہتر) ہے، کیوں کہ یہ دونوں اشتراک کی بہ نسبت کثیر الوقوع ہیں۔

قاعدہ: جب کسی لفظ میں منقول اور مجاز کا احتمال ہو تو مجاز مراد لینا اولیٰ ہے، کیوں کہ نقل

کی بہ نسبت مجاز کثیر الوقوع ہے۔

فائدہ: مجاز بالذات (حقیقۃً) اسم ہی میں پایا جاتا ہے (بشرطیکہ وہ اسم وصف نہ ہو) اور افعال میں اور دیگر مشتقات (اسم فاعل، اسم مفعول، صفتِ مشبہ، اسم تفضیل، اسم زمان اور اسم آلہ) میں اور ادات (حروف) میں بالتبع (بالعرض، بالواسطہ) ہی پایا جاتا ہے۔

وجہ: فعل اور مشتقات میں بالذات مجاز اس لیے نہیں پایا جاتا کہ یہ دونوں مادہ اور صورت سے مرکب ہوتے ہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ مرکب میں مجاز اس وقت ہوتا ہے جب اس کے اجزاء میں مجاز پایا جائے، اور صورت میں مجاز کا تحقق بہت کم ہوتا ہے، اس لیے اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا، صرف مادہ کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور فعل اور اسمائے مشتقہ کا مادہ: دونوں کا مبدأ یعنی مشتق منہ ہے، پس جب اس میں مجاز پایا جائے گا تو بالتبع (بالواسطہ) افعال اور مشتقات میں بھی مجاز متحقق ہوگا، اور مبدأ مصدر ہے، پس ضَرَبَ اور ضارب کو بمعنی قتل اور قاتل استعمال کرنا ہو تو پہلے مصدر ضرب کو بمعنی قَتْل لینا ہوگا، یا نَطَقَتِ الحالۃُ یا الحالُ: صورت حال کہہ رہی ہے: کہنا ہو تو پہلے مصدر نُطْق کو بمعنی دلالت، لینا ہوگا۔

اور ادات (حروف) میں مجاز بالذات اس لیے متحقق نہیں ہوسکتا کہ ادات کے معنی مقصود نہیں ہوتے، بلکہ مقصود وہ اسماء وافعال ہوتے ہیں جن کے ساتھ مل کر حروف معنی دیتے ہیں اور مجاز کا تحقق ان چیزوں میں ہوتا ہے جو مقصود ہوتی ہیں، اس لیے مجاز پہلے حروف کے متعلقات میں پایا جائے گا، پھر ان کے واسطے سے ادات میں پایا جائے گا، مثلاً باء کے اصلی معنی ہیں: الصاق، پس اگر کسی جگہ اس کو سببیت کے لیے استعمال کرنا ہو تو پہلے الصاق کو سببیت کے معنی میں لینا ہوگا اور اس کے واسطہ سے باء مجازاً سببیت کے لیے معنی دے گی۔

کتاب یاد کرو

۱- لفظ مفرد کی وحدت وکثرتِ معنی کے اعتبار سے اقسام بیان کریں۔
۲- جزئی حقیقی کی تعریف مع مثال بیان کریں۔
۳- کلی متواطی کی تعریف، مثال اور وجہ تسمیہ بیان کریں۔

۴- کلی مشکک کی تعریف، مثال اور وجہ تسمیہ بیان کریں۔
۵- ضمیریں اور اسمائے اشارہ جزئی ہیں یا کلی؟ مصنفؒ کی رائے کیا ہے؟
۶- وضع اور موضوع لہ کے معنی اور وضع کی چاروں قسمیں مع تعریفات وامثلہ بیان کریں۔
۷- وضع خاص موضوع لہ عام: مستقل قسم ہے یا کسی قسم میں داخل ہے؟
۸- کلی مشکک میں تفاوت کئی طرح کا ہوتا ہے؟
۹- اولویت میں تفاوت کا کیا مطلب ہے؟ مثال سے سمجھائیں۔
۱۰- اولیت میں تفاوت کا کیا مطلب ہے؟ مثال دیں۔
۱۱- شدت وضعف میں تفاوت کا مطلب مع مثال بیان کریں۔
۱۲- زیادت ونقصان میں تفاوت کا مطلب مع مثال بیان کریں۔
۱۳- تفاوت کی تیسری اور چوتھی قسم میں جو دو طرح سے فرق ہے: اس کو بیان کریں۔
۱۴- تشکیک کس چیز میں ہوتی ہے؟ اس میں کیا اختلاف ہے؟ اور مصنفؒ کی رائے کیا ہے؟
۱۵- کثرتِ معنی کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں کیا ہیں؟
۱۶- مشترک کی تعریف مع مثال بیان کریں۔
۱۷- منقول کی تعریف مع مثال بیان کریں۔
۱۸- منقول کی دو قسمیں مع تعریفات وامثلہ بیان کریں۔
۱۹- منقول عرفی کی دو قسمیں مع تعریفات وامثلہ بیان کریں۔
۲۰- مشترک کی وجہ تسمیہ بیان کریں۔
۲۱- مشترک کی تعریف میں لفظ ابتداءً کا کیا فائدہ ہے؟
۲۲- مشترک کا وجود ہے یا نہیں؟ اختلاف مع دلائل بیان کریں۔
۲۳- عموم مشترک جائز ہے یا نہیں؟ اختلاف ائمہ مدلل ومفصل بیان کریں۔
۲۴- مشترک کے بارے میں پانچ رائیں کیا ہیں؟ اور ان میں مصنفؒ نے کیا فیصلہ کیا ہے؟

۲۵- مرتجل کا کیا مطلب ہے؟ اور مرتجل: مشترک میں داخل ہے یا منقول میں؟ مفصل بیان کریں۔

۲۶- اعلام منقول ہیں یا غیر منقول؟ سیبویہ اور جمہور میں کیا اختلاف ہے اور یہ اختلاف کیسا ہے؟

۲۷- حقیقت کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۲۸- مجاز کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۲۹- حقیقت اور مجاز کی وجہ تسمیہ بیان کریں۔

۳۰- استعارہ کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۳۱- مجاز مرسل کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۳۲- استعارہ اور مجاز مرسل کی وجہ تسمیہ بیان کریں۔

۳۳- مجاز مرسل کے ۲۴ علاقے مع امثلہ بیان کریں۔

۳۴- مجاز کے لئے صرف علاقہ کافی ہے یا خاص اس محاورہ کا اہل لسان سے سننا ضروری ہے؟

۳۵- حقیقی معنیٰ کو پہچاننے کی علامتیں کیا ہیں؟

۳۶- مجازی معنیٰ کو پہچاننے کی علامتیں کیا ہیں؟

۳۷- جب کسی لفظ میں مشترک، منقول اور مجاز کا احتمال ہو تو اولیٰ کون ہے؟

۳۸- جب کسی لفظ میں منقول اور مجاز کا احتمال ہو تو اولیٰ کون ہے؟

۳۹- مجاز بالذات کہاں اور بالتبع کہاں پایا جاتا ہے؟ اور اس کی وجہ کیا ہے؟

وَتَكَثُّرُ اللَّفظِ مَعَ اتِّحَادِ المعنىٰ: مرادفةٌ.

وذٰلك وَاقِعٌ لِتَكثُّرِ الوَسائلِ، وَالتَّوَسُّعِ فى مَحَالِ البَدائِعِ.

ولايَجِبُ فيهِ قِيَامُ كُلٍّ مَقامَ الآخر، وَإِنْ كانا مِنْ لُغَةٍ، فَإِنَّ صِحَّةَ الضَّمِّ مِن العَوارضِ، يُقال: صلّى عليه، ولا: دَعَا عَليهِ.

هَلْ بَيْنَ المفردِ والمُركَّبِ تَرادُفٌ؟ اخْتُلِفَ فِيْهِ.

ترجمہ: اور الفاظ کا زیادہ ہونا معنی ایک ہونے کے ساتھ: ترادف ہے...... اور وہ (ترادف) متحقق ہے وسائل کی زیادتی (بڑھانے) کے لیے، اور فن بدیع کی جگہوں میں گنجائش پیدا کرنے کے لیے ...... اور ترادف میں ضروری نہیں ہر ایک (مترادف) کا دوسرے کی جگہ میں قائم ہونا، اگرچہ دونوں لفظ ایک ہی زبان کے ہوں، اس لیے کہ اس کے ساتھ کیا ملانا درست ہے: یہ بات عوارض میں سے ہے (اور عوارض میں اتحاد ضروری نہیں، مثلاً:) صَلّٰی علیه (اس کے لیے دعا کی) تو کہا جاسکتا ہے مگر اس کی جگہ دعا علیه نہیں کہا جاسکتا (کیوں کہ اس کے معنی ہیں: بددعا کی)...... کیا مفرد اور مرکب کے درمیان ترادف ہوتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

ترادف کا بیان

معانی کے تعلق سے الفاظ کی چار قسمیں ہیں: (۱) لفظ ایک ہو اور معنی بھی ایک ہوں (۲) لفظ ایک ہو اور معنی متعدد ہوں (۳) لفظ اور معنی دونوں متعدد ہوں (۴) لفظ متعدد ہوں اور معنی ایک ہوں۔

پہلی اور دوسری قسم کا بیان ہو چکا، اور تیسری قسم قلیل الجدوی (بے فائدہ) ہے، کیوں کہ الفاظ اور معانی کے تعدد کا مطلب یہ ہے کہ ہر لفظ کے معنی الگ ہیں، پس ایسے الفاظ سے تو لغتیں بھری پڑی ہیں، ان کو کہاں تک کوئی بیان کرے گا؟ اس لیے اب چوتھی قسم کا بیان شروع کرتے ہیں: فرماتے ہیں: اگر الفاظ متعدد ہوں اور ان کے معنی ایک ہوں تو اس کو 'ترادف' کہتے ہیں، جیسے لَیْث اور أَسَد: دونوں کے معنی ہیں: شیر، اور قعود اور جلوس: دونوں کے معنی ہیں: بیٹھنا، پس یہ مترادف الفاظ ہیں۔

ترادف کے لیے شرطیں

ترادف کے لیے تین شرطیں ہیں:

۱- ایک لفظ دوسرے لفظ کے تابع نہ ہو، جیسے حَسَنْ وَسَنْ، کیوں کہ تابع مہمل ہوتا

ہے،اس کے کچھ معنی نہیں ہوتے،جیسے اردو میں چائے وائے،قلم ولم۔

۲- دولفظوں میں سے کسی ایک کی دوسرے پر تقدیم واجب نہ ہو،ورنہ وہ تاکید معنوی ہوگی،جیسے ضرب زیدٌ نفسُہ (زید ہی نے مارا) اس میں زید اور نفس سے ایک ہی چیز مراد ہے،مگر یہ ترادف نہیں، بلکہ تاکید ہے۔

۳- دونوں لفظوں کے معنی دلالتِ مطابقی کے اعتبار سے ایک ہوں،اگر معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے اتحاد ہو تو اس کو ترادف نہیں کہیں گے، جیسے انسان اور فرس میں معنی تضمنی یعنی حیوان ہونے کے اعتبار سے اتحاد ہے،مگر ہر ایک کے معنی مطابقی الگ ہیں، انسان کے معنی مطابقی ہیں: حیوان ناطق، اور فرس کے معنی مطابقی ہیں: حیوان صاہل اور سورج اور آگ میں معنی التزامی کے اعتبار سے اتحاد ہے،یعنی گرمی میں دونوں متحد ہیں،مگر دونوں کے معنی مطابقی الگ الگ ہیں،اس وجہ سے ان میں ترادف نہیں۔

ترادف ممکن ہے یا نہیں؟

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ ترادف ممکن ہے یا نہیں؟ پھر اگر ممکن ہے تو وہ پایا بھی جاتا ہے یا نہیں؟ ایک جماعت کہتی ہے: ترادف ممکن نہیں، کیوں کہ الفاظ کے واضع اللہ تعالیٰ ہیں،اور جب ایک لفظ سے افہام وتفہیم ہو جاتی ہے تو دوسرا لفظ بیکار ہے،اور اللہ کے افعال بے فائدہ نہیں ہو سکتے۔اس لیے ترادف ممکن نہیں۔

اور دوسری جماعت کہتی ہے: ترادف ممکن ہے، کیوں کہ امکان کی حد تک کوئی استحالہ نہیں،مگر ترادف متحقق نہیں، کیوں کہ اسی صورت میں اللہ کے افعال کا فائدہ سے خالی ہونا لازم آئے گا۔

مصنف رحمہ اللہ دونوں جماعتوں پر رد کرتے ہیں،فرماتے ہیں: ترادف ممکن بھی ہے اور متحقق بھی،اور یہ کہنا کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں: غلط ہے، بلکہ اس میں بہت سے فائدے ہیں،مثلاً:

ترادف کا سب سے بڑا فائدہ: یہ ہے کہ اس سے وسائل میں کثرت پیدا ہوتی ہے،

جس سے افادہ اور استفادہ آسان ہو جاتا ہے، کیوں کہ الفاظ مافی الضمیر کو سمجھانے کے لیے وسائل ہیں، پس اگر کسی معنی کے لیے متعدد الفاظ ہونگے تو اس سے بات چیت میں سہولت ہوگی، کیوں کہ کبھی متکلم ایک لفظ بھول جاتا ہے تو وہ دوسرے لفظ سے کام چلا لے گا، اور کبھی مخاطب کو کوئی لفظ ناگوار ہوتا ہے تو اس کے لیے مترادف لفظ استعمال کیا جائے گا۔

ترادف کا دوسرا فائدہ: یہ ہے کہ فن بدیع کی اقسام: قافیہ، سجع، تجنیس وغیرہ میں سہولت پیدا ہوتی ہے، مثلاً شیر کے لیے اگر صرف **غضنفر** لفظ ہو، تو جہاں ردیف دال ہوگی وہاں دشواری پیش آئے گی، مگر جب اس کے لیے دوسرا لفظ **أسد** بھی ہے تو دشواری ختم ہو جائے گی —— اسی طرح گیہوں کے لیے اگر صرف لفظ **حنطة** ہو تو تجنیس پیدا کرنے میں دشواری ہوگی، مگر جب اس کے لیے دوسرا لفظ **بُرّ** بھی ہے، تو اب ہم کہیں گے: **اِشْتَرَیْتُ الْبُرَّ و أَنْفَقْتُهُ فی الْبِرِّ**: میں نے گیہوں خریدے اور ان کو نیکی کے کام میں خرچ کیے۔

مترادفین میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ

مطلقاً استعمال کر سکتے ہیں یا کوئی شرط ہے؟

جاننا چاہئے کہ کلماتِ مترادفہ کو اگر علاحدہ علاحدہ استعمال کیا جائے یعنی وہ ترکیب میں واقع نہ ہوں تو ایک کی جگہ دوسرا آسکتا ہے، جیسے **أسد** کی جگہ **غضنفر**، اور **غضنفر** کی جگہ **أسد** آسکتا ہے۔

مگر جب کوئی مترادف عامل یا صلہ کے ساتھ ترکیبی صورت اختیار کرلے تو اب اس کی جگہ اس کا مترادف لایا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ علامہ ابن حاجب کے نزدیک درست ہے، خواہ ایک زبان کے مترادف ہوں یا مختلف زبانوں کے...... اور کچھ حضرات کی رائے یہ ہے کہ اگر دونوں لفظ ایک ہی زبان کے ہیں تو ایک کی جگہ دوسرا واقع ہوسکتا ہے اور مختلف زبانوں کے ہیں تو ایک کی جگہ دوسرا واقع نہیں ہوسکتا، مثلاً ''اللہ اکبر'' کی جگہ ''اللہ اعظم'' کہہ سکتے ہیں، کیوں کہ دونوں عربی زبان کے الفاظ ہیں، مگر ''اللہ اکبر'' کی

جگہ ’’خدا بزرگ تر است‘‘ نہیں کہہ سکتے!......اور امام رازیؒ کی رائے یہ ہے کہ ایک کی جگہ دوسرے کو رکھنا بالکل درست نہیں، خواہ ایک زبان کے الفاظ ہوں یا مختلف زبانوں کے۔

مصنف رحمہ اللہ نے ایک بین بین راہ اختیار کی ہے، فرماتے ہیں: ترادف کی صورت میں ضروری نہیں کہ ایک کی جگہ دوسرا آسکے، البتہ اگر کوئی مانع نہ ہو تو ایک کی جگہ دوسرا آسکتا ہے، اور مانع موجود ہو تو نہیں آسکتا، مثلاً صلّٰی کا صلہ جب علی آتا ہے تو اس کے معنی دعا کرنے کے ہوتے ہیں، اور صلّٰی کا مترادف دَعَا ہے، لیکن جب اس کا صلہ علی آتا ہے تو اس کے معنی بددعا کرنے کے ہوتے ہیں، اس لیے صلّٰی علیه کی جگہ دعا علیه نہیں کہہ سکتے، اور رأیتُ أسداً کی جگہ رأیتُ غَضَنْفَرًا کہہ سکتے ہیں، کیوں کہ یہاں کوئی مانع نہیں۔

فائدہ: کلام اللہ میں ایک مترادف کو دوسرے مترادف کی جگہ قائم کرنا بالاتفاق جائز نہیں، کیوں کہ اللہ کے کلام میں کسی قسم کی تبدیلی کرنے کا بندوں کو کوئی حق نہیں، اور حدیثوں میں اکثر علماء جواز کے قائل ہیں، کیوں کہ روایت بالمعنی جائز ہے......اور بعض حضرات حدیثوں میں بھی ناجائز کہتے ہیں، مگر حق بات یہ ہے کہ بوقت ضرورت جائز ہے، البتہ بے ضرورت تبدیلی نہیں کرنی چاہیے۔

مفرد و مرکب میں ترادف کا بیان

مفرد و مرکب میں ترادف ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض جائز کہتے ہیں بعض ناجائز، مگر یہ نزاع لفظی ہے، جن لوگوں کے نزدیک: ترادف میں اتحاد معنی کے ساتھ اتحاد وضعی بھی ضروری ہے وہ مفرد و مرکب میں ترادف کے قائل نہیں، کیوں کہ مفرد میں وضع شخصی ہوتی ہے اور مرکب میں وضع نوعی ہوتی ہے، اور جن لوگوں کے نزدیک اتحاد وضعی شرط نہیں، ان کے نزدیک مفرد و مرکب میں ترادف ہوسکتا ہے، جیسے انسان اور حیوانِ ناطق میں ترادف ہے، کیوں کہ دونوں کے معنی ایک ہیں، اگرچہ وضع میں اتحاد نہیں۔

والمركبُ: إن صَحَّ السكوتُ عليه فتام: خبرٌ وقضيةٌ: إن قُصِدَ به الحكايةُ عن الواقع، ومِنْ ثَمَّ يُوْصَفُ بالصدق والكذب بالضرورة.

ترجمہ: اور (کلام) مرکب: اگر اس پر خاموش ہونا درست ہو تو وہ مرکب تام ہے (اور مرکبِ تام) خبر اور قضیہ ہے، اگر اس سے نفس الامر کی حکایت (نقل) کا ارادہ کیا گیا ہو، اور اسی جگہ سے وہ (خبر) بالبداہت صدق وکذب کے ساتھ متصف کی جاتی ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ مفرد کے بیان سے فارغ ہو کر اب مرکب کا بیان شروع کرتے ہیں۔ مرکب کی تعریف پہلے گذر چکی ہے کہ لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرے اور وہ دلالت مقصود بھی ہو تو اس کو مرکب، قول اور مؤلَّف کہتے ہیں۔

مرکب کی قسمیں

مرکب کی دو قسمیں ہیں: مرکبِ تام اور مرکبِ ناقص:

۱- مرکبِ تام: وہ مرکب کلام ہے جس کو سن کر مخاطب کو کوئی خبر یا طلب معلوم ہو جائے، مزید بات کا انتظار نہ رہے۔

۲- مرکبِ ناقص: وہ مرکب ہے جس کو سننے کے بعد مخاطب کو کوئی خبر یا طلب معلوم نہ ہو، بلکہ انتظار باقی رہے۔

پھر مرکب تام کی دو قسمیں ہیں: خبر اور انشاء۔

۱- خبر: (اس کا دوسرا نام قضیہ بھی ہے) وہ مرکب کلام ہے جس کے ذریعہ کسی محکی عنہ کی حکایت مقصود ہو، جیسے زیدٌ قائم سے مقصود یہ بات بتانا ہے کہ زید نفس الامر میں کھڑا ہے۔

۲- انشاء: وہ مرکبِ تام ہے جس سے کسی محکی عنہ کی حکایت مقصود نہ ہو، جیسے پانی لا۔

نوٹ: انشاء اور مرکب ناقص کا بیان آگے آئے گا۔

خبر اور قضیہ کی مشہور تعریف سے عدول

خبر اور قضیہ کی مشہور تعریف ہے: ما يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ والْكِذْبَ: خبر اور قضیہ وہ مرکب تام ہے جو سچا بھی ہو سکتا ہو اور جھوٹا بھی...... مصنف رحمہ اللہ نے اس تعریف سے عدول کر کے دوسری تعریف کی ہے، اور وہ یہ ہے: مَا قُصِدَ بِهِ الحكايةُ عن الواقع: خبر اور

قضیہ وہ مرکب تام ہے جس سے کسی واقع کی یعنی محکی عنہ کی حکایت (نقل) مقصود ہو، جیسے زید نفس الامر میں کھڑا ہے، کسی نے اس کی خبر دی اور کہا: زید قائم: تو یہ خبر اور قضیہ ہے۔

اور مصنفؒ نے مشہور تعریف سے عدول اس لیے کیا ہے کہ مشہور تعریف پر دور لازم آتا ہے، کیوں کہ خبر: وہ کلام ہے جو سچا اور جھوٹا ہو سکتا ہو، اور صدق وکذب کی تعریف ہے: خبر کا واقعہ کے مطابق ہونا اور نہ ہونا، پس صدق وکذب کا پہچاننا خبر پر موقوف ہوا، اور خبر کی تعریف میں صدق وکذب کو لیا تو خبر کا جاننا موقوف ہوا خبر پر، اور یہ توقف الشیئ علی نفسه ہے، اسی کو دور کہتے ہیں۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ مصنفؒ نے خبر اور قضیہ کی تعریف اگرچہ بدل دی ہے، مگر ماحصل دونوں تعریفوں کا ایک ہے، کیوں کہ جب خبر نام ہے واقعہ کی حکایت کا تو خبر کو صدق وکذب کے ساتھ متصف کر سکتے ہیں، اور متکلم کو صادق یا کاذب کہہ سکتے ہیں، اس لیے کہ صدق وکذب کا مدار حکایت کی صحت وعدم صحت پر ہے، اگر نقل وحکایت واقع کے مطابق ہے تو بات سچی ہے اور متکلم صادق ہے، اور اگر مطابق واقعہ نہیں تو بات جھوٹی ہے اور متکلم بھی جھوٹا ہے، اور یہ بات بدیہی ہے، اس پر کوئی دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں۔

فَقولُ القائلِ: كَلامِي هذا كاذبٌ: لَيسَ بِخبَرٍ، لِأَنَّ الحِكَايَةَ عَنْ نَفْسِهٖ غيرُ مَعقولٍ.

والحَقُّ: أَنَّه بِجَمِيْعِ أَجْزَائِهٖ مَاخوذٌ فِي جانبِ المَوضوعِ، فالنِّسْبَةُ مَلْحُوْظَةٌ مُجْمَلاً، فَهِيَ المَحْكِيُّ عنها، وَمِنْ حَيْثُ تَعَلُّقُ الإِيقاعِ بِهَا مَلْحُوْظَةٌ تفصيلاً، فَهِيَ الحكايةُ، فَانْحَلَّ الإِشكالُ بجميعِ تقَاريرِهٖ.

وَنظيرُ ذٰلِكَ: قولُنا: كُلُّ حمدٍ لِلّٰهِ! فَإِنَّهٗ حَمْدٌ مِنْ جُمْلَةِ كُلِّ حمدٍ، فَالْحِكايةُ مَحْكِيٌّ عَنْهَا، فَتأَمَّلْ، فَإِنَّـهُ جَذْرٌ أَصَمُّ.

ترجمہ: پس کہنے والے کا کہنا کہ میری یہ بات جھوٹی ہے: خبر نہیں، کیوں کہ خود اسی کلام کی حکایت ایک نامعقول بات ہے (یہ محقق دوّانی کا جواب ہے)

اور برحق بات یہ ہے کہ یہ کلام اپنے تمام اجزاء کے ساتھ موضوع کی جانب میں لیا گیا ہے، پس نسبت مجملاً ملحوظ ہے، اس لیے وہی محکی عنہ ہے، اور (اجزاء کے درمیان) نسبت واقع کرنے کے تعلق کے اعتبار سے تفصیلاً پیش نظر ہے، اس لیے وہی حکایت ہے، پس کھل گیا اشکال اس کی تمام تقریروں کے ساتھ......اور اس کی نظیر: یہ بات ہے کہ ہر تعریف اللہ کے لیے ہے! پس بیشک ہماری یہ بات بھی ایک تعریف ہے جو منجملۂ افراد تعریف ہے، پس حکایت ہی محکی عنہ ہے یعنی اسی کلام کی حکایت کی گئی ہے، خوب غور کرلو، اس لیے کہ یہ اشکال بہری جڑ ہے۔

ایک اعتراض کی دو تقریریں

یہ عبارت ایک اعتراضِ مقدر کا جواب ہے:

اعتراض کی پہلی تقریر: ایک شخص کہتا ہے **کلامی ھذا کاذب**: میری یہ بات جھوٹی ہے، درانحالیکہ اس نے اس سے پہلے اور اس کے بعد کچھ نہیں کہا، تو اس کلام کو خبر کہیں گے یا نہیں؟ کیوں کہ خبر کے لیے محکی عنہ کی حکایت ضروری ہے، اور یہاں کوئی دوسرا کلام نہیں، جو محکی عنہ بن سکے، اس لیے اگر اس کلام کو خبر کہیں گے تو خبر کا محکی عنہ کے بغیر ہونا لازم آئے گا، اور اگر اسی کلام کو محکی عنہ قرار دیں گے تو حکایت اور محکی عنہ کا ایک ہونا لازم آئے گا جو باطل ہے۔

اعتراض کی دوسری تقریر: اس طرح بھی جا سکتی ہے کہ مصنف نے فرمایا ہے: ہر خبر صدق و کذب کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے، اور **کلامی ھذا کاذب** بھی ایک خبر ہے، اب اگر ہم اس کلام کو سچا مانتے ہیں تو اس کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے، اور اگر اس کلام کو جھوٹا مانتے ہیں تو اس کا ثابت (سچا) ہونا لازم آتا ہے، اور یہ دو متضاد باتیں ہیں۔

اعتراض کی دوسری تقریر کی تفصیل: یہ ہے کہ اس کلام کے صادق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محمول موضوع کے لیے ثابت ہے، اور کاذب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محمول موضوع کے لیے ثابت نہیں، پس اگر **کلامی ھذا کاذب** کو سچا مانیں گے تو کاذب کا

کلامی کے لیے ثبوت ہوگا، اور جب کلامی کے لیے کاذب ثابت ہوا تو اس کا مبدأ یعنی کذب بھی ثابت ہوگا، کیوں کہ جس چیز کے لیے مشتق کا ثبوت ہوتا ہے اس کے لیے مبدأ کا بھی ثبوت ہوتا ہے، پس یہ کلام کاذب ہوگیا، حالانکہ اس کو سچا مانا تھا۔

اور اگر اس کلام کو کاذب مانا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ کلامی کے لیے کاذبٌ ثابت نہیں، اور جب کاذبٌ ثابت نہیں تو وہ صادق ہوا، اور جب صادق ہونا ثابت ہوا تو صدق بھی اس کے لیے ثابت ہوگا، پس کاذب ماننے کی صورت میں اس کا صادق ہونا لازم آیا۔

علامہ دوّانی کا جواب

علامہ دوّانی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ یہ کلام خبر نہیں ہے، بلکہ انشاء بصورتِ خبر ہے، کیوں کہ یہاں کوئی دوسرا کلام نہیں، جس کو محکی عنہ بنایا جاسکے، اس لیے لامحالہ اسی کلام کو محکی عنہ بنانا پڑے گا، پس حکایت عن نفسہ لازم آئے گی جو ایک غیر معقول بات ہے، اور انشاء: صدق وکذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتی، اور اس میں محکی عنہ اور حکایت کی بھی ضرورت نہیں ہوتی۔

مصنفؒ کا تحقیقی جواب

مصنف رحمہ اللہ کو محقق دوّانی کا جواب پسند نہیں، اس لیے دوسرا جواب دیتے ہیں اور پسند نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کلام میں موضوع، محمول اور نسبت تامہ خبریہ: سب موجود ہیں تو پھر خبر نہ ماننے کی کیا وجہ ہے؟ اس لیے مصنفؒ کو محقق دوّانی کا جواب پسند نہیں۔

اور مصنفؒ کے تحقیقی جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلامی ھذا کاذب کے دو اعتبار ہیں، ایک: اجمالی، دوسرا: تفصیلی۔ اجمالی درجہ یہ ہے کہ موضوع، محمول اور نسبت: تینوں کا بیک وقت لحاظ کیا جائے، اور تفصیلی درجہ یہ ہے کہ تینوں کا علاحدہ علاحدہ لحاظ کیا جائے۔

پس جب آپ نے ان دونوں درجوں کو ذہن نشین کرلیا تو اب سمجھئے کہ کلامی ھذا کاذب: پورا کا پورا درجۂ اجمال میں کلامی کا مصداق ہے، اور وہی محکی عنہ ہے، اور پورا

کلام درجۂ تفصیل میں حکایت ہے، پس اشکال دونوں تقریروں کے اعتبار سے ختم ہو گیا، یعنی دونوں اشکال ختم ہو گئے۔ پہلا اشکال اس طرح ختم ہو گیا کہ محکی عنہ نکل آیا، اور دوسرا اشکال اس طرح ختم ہو گیا کہ کذب درجۂ اجمال میں ہے اور صدق درجۂ تفصیل میں۔

جواب کی تفصیل: یہ ہے کہ **کلامی ھذا کاذب** کا مجموعہ جو درجۂ اجمال میں محکی عنہ ہے، اس میں چوں کہ کذب کا بھی لحاظ کیا گیا ہے، اس لیے اس درجے میں اس کو کاذب کہا جائے گا، اور درجۂ تفصیل میں چوں کہ محمول کو موضوع کے لیے ثابت کیا گیا ہے اس لیے اس کو صادق کہا جائے گا۔

مصنفؒ کا جواب بھی محلِ نظر ہے

لیکن مصنفؒ کے جواب پر بھی اشکال وارد ہوسکتا ہے کہ انھوں نے جس مجمل قضیہ کو محکی عنہ بنایا ہے، وہ بھی تو ایک قضیہ ہے، اس کے لیے بھی محکی عنہ چاہئے، اب اگر اس کا محکی عنہ قضیہ مفصلہ ہے تو دور لازم آئے گا، اور اگر اس کا محکی عنہ کوئی دوسرا قضیہ مجملہ ہے تو اس میں پھر گفتگو ہوگی اور یہ سلسلہ چلتا رہے گا تو تسلسل لازم آئے گا۔

اسی طرح مصنف کے جواب سے دوسرا اشکال بھی ختم نہیں ہوگا، کیوں کہ مصنفؒ نے قضیہ مجملہ کو کاذب مانا ہے، اور قضیہ مفصلہ کو صادق، پس اب اعتراض ایک کے بجائے دو جگہ شروع ہو جائے گا کہ قضیہ مجملہ کو کاذب ماننے کی صورت میں اس کا صادق ہونا لازم آئے گا، اور قضیہ مفصلہ کو صادق ماننے کی صورت میں اس کا کاذب ہونا لازم آئے گا، اس لیے جواب یا تو محقق دوّانی کا صحیح ہے کہ یہ کلام خبر نہیں، انشاء بصورتِ خبر ہے، یا یہ کہیں کہ یہ پاگل کی بڑ ہے، کوئی کلام ہی نہیں، اس لیے بحث سے خارج ہے۔

مصنفؒ کے جواب کی نظیر

مصنفؒ نے اپنے جواب کی تائید میں ایک نظیر پیش کی ہے: ایک شخص کہتا ہے: تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں: یہ کلامِ خبری ہے اور خود یہی کلام: اللہ کی تعریف بھی ہے اور وہ تمام

تعریفوں کا ایک فرد بھی ہے، اس لیے محکی عنہ بھی یہی کلام ہے، اور حکایت بھی یہی کلام ہے، مگر چوں کہ محکی عنہ درجۂ اجمال میں ہے اور حکایت درجۂ تفصیل میں، اس لیے کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

نظیر پر نظر

مگر ہمارے خیال میں یہ نظیر درست نہیں، کیوں کہ حمد کے معنی ہیں: اللہ تعالیٰ کے لیے نفس الامر میں صفاتِ کمالیہ کا ثابت ہونا، یہی نفس الامری ثبوت محکی عنہ ہے، اور کلُّ حمدٍ للہ اس کی حکایت ہے، اس وجہ سے یہ بھی حمد ہے۔

قوله: جَذْرٌ أَصَمّ: جَذْر: کے معنی ہیں: جڑ، اور أصم: کے معنی ہیں: بہری، یعنی یہ اعتراض کوئی جواب نہیں سنتا یعنی اس کا کوئی تشفی بخش جواب نہیں، بس ایک ہی جواب ہے کہ یہ پاگل کی بڑ ہے، اس کے پیچھے کیوں وقت ضائع کیا جائے۔

> وَإِلَّا فإِنْشَاءٌ، منه: أَمرٌ، ونهيٌ، وتَرَجٍّ، وَاسْتِفْهَامٌ، وغيرُ ذلك.
> وإِنْ لم يَصِحَّ فناقصٌ، منه: تَقْيِيْدِيٌّ، وَامْتِزَاجِيٌّ، وغيرُه.

ترجمہ: ورنہ یعنی اگر مرکب کلام سے محکی عنہ کی حکایت مقصود نہ ہو تو وہ انشاء ہے، اس میں سے: امر، نہی، ترجی، استفہام، اور کچھ ان کے علاوہ ہیں ...... اور اگر اس مرکب کلام پر سکوت صحیح نہ ہو تو وہ مرکب ناقص ہے، اس میں سے: تقییدی، امتزاجی اور اس کے علاوہ ہیں۔

انشاء کی قسمیں

انشاء کی دس قسمیں ہیں: مصنف رحمہ اللہ نے ان میں سے پانچ بیان کی ہیں، باقی چھوڑ دی ہیں، دسوں قسمیں درج ذیل ہیں:

۱-امر، جیسے اِضْرِبْ (مار) ۲-نہی، جیسے لاَ تَضْرِبْ (مت مار) ۳-تمنی (تمنا کرنا) جیسے لیت زیداً حاضر (کاش زید حاضر ہوتا) ۴-ترجی (امید باندھنا) جیسے لعلَّ عمراً

غائبٌ (شاید عمرو غائب ہے) ۵-استفہام، جیسے ھل ضرب زیدٌ؟ (کیا زید نے مارا؟) ۶-عقود (معاملات) جیسے بِعْتُ، اشْتَرَیْتُ (میں نے بیچا، میں نے خریدا) ۷-ندا (پکارنا) جیسے یا اللّٰہ (اے اللہ) ۸-عرض (نرمی سے کوئی بات کہنا) جیسے أَلَا تَأْتِینِي فَأُعْطِیْكَ دیناراً (آپ میرے پاس کیوں نہیں آتے کہ میں آپ کو اشرفی دیتا) ۹-قسم، جیسے واللّٰہِ لَأَضْرِبَنَّ زیداً (بخدا! میں زید کو ضرور ماروں گا) ۱۰-تعجب، جیسے مَا أَحْسَنَهُ (وہ کس قدر حسین ہے) أَحْسِنْ بہ (وہ جس قدر حسین ہے)

مرکب ناقص کی قسمیں

اور مرکب ناقص کی تین قسمیں ہیں: تقییدی، امتزاجی اور غیر امتزاجی، تفصیل درج ذیل ہے:

۱-مرکبِ تقییدی: وہ مرکب ناقص ہے جس کا دوسرا جزء پہلے جزء کے لیے قید ہو، خواہ مرکب توصیفی ہو، جیسے الحیوان الناطق، یا مرکب اضافی ہو، جیسے غلامُ زیدٍ۔

۲-مرکبِ امتزاجی: وہ مرکب ہے جس میں دو کلموں کو ملا کر ایک کلمہ بنا دیا گیا ہو، جیسے بَعْلَبَكُّ (ایک شہر کا نام)

۳-مرکبِ غیر امتزاجی: وہ مرکب ہے جو فعل اور حرف سے مرکب ہو، جیسے قد ضرب، یا اسم اور حرف سے مرکب ہو، جیسے فی الدار۔

خاص بات جو سمجھ لینی چاہئے

اب تک جو کچھ بیان کیا گیا ہے: وہ علم منطق کی باتیں نہیں ہیں، کچھ تو عام باتیں ہیں، اور کچھ علم نحو کی باتیں ہیں۔ منطق کے مسائل اب شروع ہونگے، پس اب طلباء کو کمر کس لینی چاہئے اور آنے والی باتوں کو خوب سمجھ کر محفوظ کرنا چاہئے، ورنہ تصدیقات میں پاؤں دلدل میں پھنس جائیں گے، اللہ تعالیٰ طلباء کی مدد فرمائیں، اور ان کو اس ضروری فن سے بہرہ ور فرمائیں (آمین)

کتاب یاد کریں

۱- ترادف کی تعریف مع امثلہ بیان کریں۔
۲- ترادف کے لئے تین شرطیں کیا ہیں؟
۳- ترادف ممکن ہے یا نہیں؟ اور ممکن ہے تو پایا بھی جاتا ہے یا نہیں؟ اختلاف مفصل بیان کریں۔
۴- ترادف کے دو فائدے کیا ہیں؟
۵- دو مترادف الفاظ ایک دوسرے کی جگہ مطلقاً استعمال کئے جاسکتے ہیں یا اس کے لئے کوئی شرط ہے؟ مفصل بیان کریں۔
۶- مفرد و مرکب میں ترادف ہوسکتا ہے یا نہیں؟
۷- مرکب تام کی تعریف مع مثال بیان کریں۔
۸- مرکب ناقص کی تعریف مع مثال بیان کریں۔
۹- خبر (قضیہ) کی تعریف مع مثال بیان کریں۔
۱۰- انشاء کی تعریف مع مثال بیان کریں۔
۱۱- مصنفؒ نے خبر (قضیہ) کی تعریف کی ہے: مَا قُصِدَ به الحكايةُ عن الواقع، جبکہ مشہور تعریف ہے: ما يحتمل الصدق و الكذب: مصنفؒ نے مشہور تعریف سے عدول (روگردانی) کیوں کی؟
۱۲- کلامی هذا کاذب سے کس اعتراض کا جواب دیا ہے؟ اعتراض کی دونوں تقریریں کریں۔
۱۳- علامہ دوّانی نے اعتراض کا کیا جواب دیا ہے؟ اس کی دونوں تقریریں کریں۔
۱۴- مصنف کا تحقیقی جواب کیا ہے؟ اور مصنفؒ کے جواب کی نظیر کیا ہے؟
۱۵- کیا مصنف کا جواب تشفی بخش ہے؟ اور ان کی پیش کی ہوئی نظیر صحیح ہے؟
۱۶- جَذْرٌ أَصَمّ کے کیا معنی ہیں؟

۱۷- انشاء کی دسوں قسمیں مع امثلہ بیان کریں۔
۱۸- مرکب ناقص کی کتنی قسمیں ہیں؟
۱۹- مرکب تقییدی کی تعریف مع امثلہ بیان کریں۔
۲۰- مرکب امتزاجی کی تعریف مع امثلہ بیان کریں۔
۲۱- مرکب غیر امتزاجی کی تعریف مع امثلہ بیان کریں۔

فصل:

المَفْهومُ إِنْ جَوَّزَ العقلُ تكَثُّرَهُ، من حيثُ تَصَوُّرِه، فكليٌّ: مُمْتَنِعٌ، كَالْكُلِيَّاتِ الفَرْضِيَّةِ، أَوْلاَ، كَالواجب والمُمْكِنِ، وَإِلَّا فَجُزْئِيٌّ.

ترجمہ: **فصل**: مفہوم (ذہن میں آئی ہوئی بات) اگر عقل اس میں تکثر کو اس کے تصور کے اعتبار سے (نہ کہ پائے جانے کے اعتبار سے) جائز قرار دے تو وہ کلی ہے: (یا تو خارج میں اس کے افراد کا پایا جانا) **ممتنع** ہے، جیسے کلیاتِ فرضیہ، یا **ممتنع نہیں**، جیسے واجب تعالیٰ اور ممکن، ورنہ یعنی عقل اس مفہوم میں اس کے نفس تصور کے اعتبار سے تکثّر کو جائز قرار نہ دے) تو وہ جزئی ہے۔

کلی اور جزئی کا بیان

مفہوم یعنی جو بات ذہن میں آتی ہے: اس کی دو قسمیں ہیں: کلی اور جزئی۔

۱- **کلی**: وہ مفہوم ہے جس کے تکثر کو یعنی متعدد افراد پر صادق آنے کو عقل اس کے تصور کے اعتبار سے جائز قرار دے، جیسے انسان کلی ہے، کیوں کہ وہ بہت سے افراد پر نہ صرف بولی جاسکتی ہے، بلکہ بولی جاتی ہے۔

۲- **جزئی**: وہ مفہوم ہے جس کے تکثر کو عقل اس کے تصور کے اعتبار سے جائز قرار نہ دے، جیسے زید جزئی ہے، کیوں کہ وہ ایک وضع سے متعدد افراد پر نہیں بولا جاسکتا۔

فائدہ (۱): کلی اور جزئی کی تعریف میں جو تکثر یا عدم معتبر ہوتا ہے: وہ افراد کے اعتبار

سے ہوتا ہے، اجزاء کے اعتبار سے تکثر یا عدم تکثر مراد نہیں، اس لیے کہ ایسا تکثر تو جزئی میں بھی ہوتا ہے، جیسے زید کی آنکھ، ناک، کان وغیرہ اجزاء ہیں، اور ہر ایک زید ہے، مگر زید کلی نہیں، جزئی ہے۔

فائدہ(۲): کلی اور جزئی کی تعریف میں: من حیث تصورہ (اس کے تصور کے اعتبار سے) کی قید کلیاتِ فرضیہ کی وجہ سے لگائی ہے، کلیاتِ فرضیہ: جیسے لاشئ، لاممکن اور لاموجود وغیرہ کا خارج میں کوئی وجود نہیں، مگر نفس تصور کے اعتبار سے ان میں تکثر جائز ہے، یعنی ذہن متعدد چیزوں پر ان کے صدق کو جائز رکھتا ہے۔

اسی طرح وہ کلیات جن میں خارج کے اعتبار سے تکثر محال ہے، جیسے واجب الوجود کا مفہوم، چوں کہ ان میں تصور کے اعتبار سے تکثر محال نہیں، اس لیے یہ بھی کلی کی تعریف میں داخل ہیں۔

اور مفہومِ واجب الوجود میں تصور کے اعتبار سے تکثّر ممکن ہے: اس کی دلیل یہ ہے کہ واجب الوجود کی وحدانیت (ایک ہونا) دلیل سے ثابت کی جاتی ہے، اگر تصور کے اعتبار سے بھی تکثر ممکن نہ ہوتا تو پھر توحید پر دلیل لانے کی کیا ضرورت تھی!

خارج میں پائے جانے کے اعتبار سے کلی کی قسمیں

خارج میں پائے جانے کے اعتبار سے کلی کی چھ قسمیں ہیں، مگر ان کے نام تجویز نہیں کیے گئے:

اول: کلیاتِ فرضیہ: یعنی وہ کلی جس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع ہے، جیسے لاشیئ، لاممکن اور لاموجود وغیرہ۔

دوم: وہ کلی جو خارج میں پائی جاسکتی ہے مگر پائی نہیں جاتی، جیسے عنقاء پرندہ اور گھی کا دریا وغیرہ۔

سوم: وہ کلی جو خارج میں پائی جاسکتی ہے، اور پائی بھی جاتی ہے، مگر خارج میں اس کا ایک ہی فرد پایا جاتا ہے، اور دوسرے افراد کا پایا جانا ممتنع ہے، جیسے واجب تعالیٰ۔

چہارم: وہ کلی جو خارج میں پائی جا سکتی ہے، اور پائی بھی جاتی ہے، مگر خارج میں اس کا ایک ہی فرد پایا جاتا ہے، اور دوسرے افراد کا پایا جانا ممتنع نہیں، جیسے سورج: خارج میں اس کا صرف ایک فرد پایا جاتا ہے، مگر اس کے دوسرے افراد پائے جا سکتے ہیں۔

پنجم: وہ کلی جس کے بہت سے افراد خارج میں پائے جاتے ہیں، اور وہ افراد متناہی ہیں، جیسے سبعہ سیارہ: سات گھومنے والے ستارے (شمس، قمر، عُطارد، زُہرہ، مریخ، مشتری اور زُحل) اسی طرح انسان، غنم بقر وغیرہ، ان کے بھی خارج میں متناہی افراد پائے جاتے ہیں، اگرچہ ہمارے لیے ان کا شمار کرنا دشوار ہے۔

ششم: وہ کلی جس کے خارج میں غیر متناہی افراد پائے جاتے ہیں، متکلمین کے نزدیک اس کی مثال معلوماتِ باری تعالیٰ ہیں، اور حکماء کے نزدیک اس کی مثال نفوسِ ناطقہ ہیں۔

فَمَحْسُوْسُ الطِّفْلِ فِی مَبْدَأُ الوِلاَدَةِ، وَشیخ ضَعِیْفِ البَصَرِ، وَالصورةُ الخِیَالِیَّةُ مِنَ البَیْضَةِ المُعَیَّنَةِ: کلُّها جُزْئِیَّاتٌ، لِأَنَّ شَیئًا مِّنها لایُجَوِّزُ العقلُ تکثُّرَها علی سَبیلِ الاجتماعِ، وَھُوَ المرادُ ھٰھُنَا.

ترجمہ: پس بچے کا محسوس کیا ہوا ولادت کی ابتداء میں، اور کمزور نگاہ والے بوڑھے آدمی کا دیکھا ہوا، اور ایک معین انڈے کی صورتِ خیالیہ: یہ سب جزئیات ہیں، اس لیے کہ ان میں سے کسی چیز کے تکثر کو عقل علی سبیل الاجتماع جائز قرار نہیں دیتی۔ اور یہاں (کلی کی تعریف میں) یہی مراد ہے۔

ایک اعتراض کا جواب

یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے:

اعتراض: جزئی کی تعریف پر تین مثالوں سے اعتراض کیا گیا ہے کہ جزئی کی تعریف اپنے افراد کے لیے جامع نہیں:

پہلی مثال: ایک نومولود بچہ ہے، وہ ناسمجھی کے زمانے میں: جب اپنی ماں کو دیکھتا ہے تو ماں کی صورت اس کے ذہن میں آجاتی ہے، پھر جو بھی صورت اس کے سامنے آتی ہے: بچہ اس کو اپنی ماں سمجھتا ہے، پس اس کی ماں کی صورت جو کہ جزئی ہے کثرین پر صادق آئی، اس لیے وہ کلی ہوگئی، اور جزئی کی تعریف سے نکل گئی۔

دوسری مثال: ایک کمزور نگاہ والا بوڑھا آدمی جب دور سے کوئی چیز دیکھتا ہے تو اس کے ذہن میں اس کی ایک صورت آتی ہے، مثلاً وہ اس کو انسان سمجھتا ہے، پھر دیکھتے دیکھتے اس کی رائے بدل جاتی ہے، وہ اس کو مثال کے طور پر گھوڑا سمجھنے لگتا ہے، پھر رائے بدلتی ہے اور وہ اس کو بھینس سمجھنے لگتا ہے، جبکہ وہ نظر آنے والی صورت جزئی تھی، کیوں کہ وہ مشخص (متعین) تھی، حالانکہ وہ کثیرین پر صادق آرہی ہے، پس وہ جزئی کی تعریف سے خارج ہوگئی، اور کلی کی تعریف میں داخل ہوگئی۔

تیسری مثال: آپ کسی کے سامنے ایک انڈا رکھیں، پس اس کی صورت اس کے ذہن میں آجائے گی، پھر آپ اس طرح اس کو بدل دیں کہ دیکھنے والے کو محسوس نہ ہو، پس وہ دوسرے انڈے کو بھی پہلا ہی انڈا سمجھے گا، اسی طرح آپ جتنی بار انڈا بدلیں گے اور نیا انڈا اس کے سامنے رکھیں گے وہ اس کو پہلا ہی انڈا سمجھے گا، جبکہ پہلے انڈے کی جو صورت اس کے ذہن میں آئی تھی وہ جزئی تھی، کیوں کہ وہ معین انڈے کی صورت تھی، مگر وہ تمام انڈوں پر صادق آتی ہے، پس وہ صورت جزئی کی تعریف سے نکل گئی اور کلی کی تعریف میں داخل ہوگئی۔

غرض: جزئی کی تعریف اپنے افراد کے لیے جامع نہ رہی اور کلی کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ رہی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کلی اور جزئی کی تعریف میں جو ''تکثر'' ہے اس کی دو صورتیں ہیں: ایک: تکثر علی سبیل الاجتماع، دوسرا: تکثر علی سبیل البدلیت۔ کلی اور جزئی کی تعریفوں میں تکثر علی سبیل الاجتماع مراد ہے، علی سبیل البدلیت مراد نہیں۔ اور معترض کو جن صُورِ جزئیہ پر کلی ہونے کا شبہ ہوا ہے ان میں تکثر علی سبیل البدلیت ہے (جو کلی کے تعریف میں مراد نہیں)

کیوں کہ بچہ کے ذہن میں جو ماں کی صورت ہے وہ بیک وقت چند عورتوں پر صادق نہیں آتی، عورتیں بدلتی ہیں تو یکے بعد دیگرے وہ صورت متعدد عورتوں پر صادق آتی ہے...... اسی طرح دور سے نظر آنے والی چیز میں متعدد احتمالات یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں...... اسی طرح انڈے کی صورت یکے بعد دیگرے متعدد انڈوں پر صادق آتی ہے، اگر سب انڈے ایک ساتھ سامنے رکھ دیئے جائیں تو دیکھنے والا ان کو پہلا انڈا نہیں سمجھے گا۔

غرض: کلی کی تعریف میں جو تکثر معتبر ہے وہ ان صورتوں میں موجود نہیں، اور جو تکثر ان مثالوں میں پایا جاتا ہے وہ کلی کی تعریف میں معتبر نہیں، **فلا إشكال!**

وههُنا شَكٌّ مشهورٌ: وَهُوَ: أَنَّ الصورةَ الخارجِيَّةَ لِزَيْدٍ، والصورةَ الحَاصِلَةَ مِنه فِي أَذْهَانِ طَائفةٍ، تَصَوَّرُوْهُ: كُلُّها مُتَصَادِقَةٌ.

فَإِنَّ التحقيق: أَنَّ حصولَ الأشياءِ بِأَنْفُسِهَا فى الذِّهنِ، لا بِأَشْبَاحِها وأَمْثَالِهَا، فَلِتِلْكَ الصُّورَةِ تَكَثُّرٌ.

ترجمہ: اور یہاں یعنی کلی اور جزئی کی تعریف میں ایک مشہور اعتراض ہے، وہ یہ ہے کہ زید کی خارج میں پائی جانی والی صورت، اور ایک ایسی جماعت کے ذہنوں میں زید کی حاصل ہونے والی صورت، جنھوں نے اس کا تصور کیا: سب ایک دوسرے پر صادق آنے والی ہیں...... کیوں کہ تحقیقی مذہب یہ ہے کہ ذہن میں چیزوں کا حصول بِأَنْفُسِهَا (بذاتِ خود) ہوتا ہے، ان کی شبہوں اور مثلوں کے ذریعہ حصول نہیں ہوتا، پس (زید کی) اس صورت کے لیے تکثر ہے۔

کلی اور جزئی کی تعریفات پر ایک مشہور اعتراض

یہ اعتراض علامہ جلال الدین دوّانی رحمہ اللہ نے شرحِ مطالع میں کیا ہے:

اعتراض: یہ ہے کہ زید جو ایک جزئی ہے، جب اس کا تصور ایک جماعت کرتی ہے، تو حصولِ أشیاء بأنفُسِها کے ضابطے سے پوری جماعت کے ذہنوں میں زید ہی کی صورت

آتی ہے، پس زید: صورِ کثیرہ پر صادق آیا، اس لیے زید کلی ہو گیا، حالانکہ وہ جزئی ہے، پس جزئی کی تعریف اپنے افراد کے لیے جامع نہ رہی، اور کلی کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ رہی۔

چیزیں ذہنوں میں بأَنْفُسِها آتی ہیں یا بأَشْبَاحِهَا؟

اعتراض کے بعد مصنفؒ نے ایک نزاعی مسئلہ کا فیصلہ کیا ہے، جس کا تذکرہ اشکال کے ضمن میں آیا ہے:

نزاعی مسئلہ: یہ ہے کہ چیزوں کا وجود ذہنوں میں پایا جاتا ہے یا نہیں؟ اور پایا جاتا ہے تو کس طرح پایا جاتا ہے؟ پس جاننا چاہئے کہ اشیاء کے وجود خارجی میں تو متکلمین اور حکماء کا اتفاق ہے۔ سب مانتے ہیں کہ خارج میں آگ، دریا، پہاڑ وغیرہ پائے جاتے ہیں، البتہ وجودِ ذہنی میں اختلاف ہے: متکلمین اشیاء کے وجود ذہنی کا انکار کرتے ہیں، اور حکماء وجود ذہنی کو تسلیم کرتے ہیں۔

متکلمین کی دلیل: یہ ہے کہ اگر چیزوں کے لیے وجودِ ذہنی مانا جائے گا تو ذہن کا حرق، خرق اور غرق لازم آئے گا۔

اور حکماء کی دلیل: یہ ہے کہ بہت سی ایسی چیزیں ہیں جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں مگر ان کے لیے بھی احکام ثابت کیے جاتے ہیں: مثلاً کہا جاتا ہے: عنقاء ایک فرضی پرندہ ہے، اور ممتنع اور معدوم میں عموم وخصوص کی نسبت ہے، اور کسی چیز کے لیے کوئی حکم ثابت کرنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے مثبت لہ ثابت ہو، اور عنقاء، ممتنع اور معدوم کا خارج میں کوئی وجود نہیں، پس اگر ذہن میں بھی ان کا وجود نہیں مانا جائے گا تو ان کے لیے احکام ثابت کرنا کس طرح ممکن ہوگا؟

اور متکلمین کی دلیل کا جواب: یہ ہے کہ حرق، خرق اور غرق: اشیاء کے عوارض خارجیہ ہیں، اور اشیاء کا وجود ذہن میں عوارضِ خارجیہ سے قطع نظر کر کے آتا ہے۔

پھر حکماء میں اس بات میں اختلاف ہے کہ خارجی چیزیں جب ذہن میں آتی ہیں تو وہ بذاتِ خود آتی ہیں یا ان کی پرچھائیں، ان کا ظل، مثل اور مانند آتا ہے؟

ایک جماعت: کہتی ہے: اشیاء کا حصول ذہن میں باشباحھا اور بأمثالھا ہوتا ہے ....أَشباح: شَبَحٌ کی جمع ہے، جس کے معنی ہیں: پرچھائیں، پیکرِ محسوس، اورظل (سایہ) اور أمثال: مَثَل کی جمع ہے، جس کے معنی ہیں: مانند............اور اس جماعت نے یہ مذہب حرق وخرق وغرق کی خرابی سے بچنے کے لیے اختیار کیا ہے..........مگر ان کا مذہب صحیح نہیں، کیوں کہ شَبَح اور ذی شَبَح میں مغایرت ہوتی ہے، پس جو احکام شَبَح کے لیے ثابت کیے جائیں گے وہ ذی شَبَح یعنی خارج میں پائی جانے والی چیز کے لیے نہیں ہونگے، کیوں کہ وہ اس کے مغائر ہے، اسی طرح برعکس ہے۔ جب ہم کسی پہاڑ پر بڑے ہونے کا یا چھوٹا ہونے کا حکم لگاتے ہیں تو وہ خارج میں پائے جانے والے پہاڑ ہی پر لگاتے ہیں۔ ذہنی پہاڑ پر نہیں لگاتے۔

اس لیے حکماء میں اہل تحقیق کا مذہب: یہ ہے کہ جب ہم چیزوں کا تصور کرتے ہیں تو وہ چیزیں بذاتِ خود ذہن میں آتی ہیں، اور وہ اس کو حصولِ اشیاء بأنفسھا سے تعبیر کرتے ہیں، مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جو چیزیں خارج میں موجود ہوتی ہیں وہی بعینہٖ ذہن میں آتی ہیں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ ذہن میں جن صورتوں کا حصول ہوتا ہے وہ خارجی صورتوں کے ساتھ متحد ہوتی ہیں، اور شیٔ اور شیٔ کی صورت میں اتحاد ذاتی ہوتا ہے اور تغائر اعتباری۔ اور شبح اور ذی شبح میں تغائر ذاتی بھی ہوتا ہے، اور اعتباری بھی، اس لیے حرق وخرق وغرق کا اشکال لازم نہیں آئے گا، کیوں کہ شیٔ کی صورت اور شیٔ میں اعتباری تغایر ہوتا ہے، ہر اعتبار سے دونوں ایک نہیں ہوتے، مگر معترض کے اعتراض میں زید کی جو صورت متعدد لوگوں کے ذہن میں آئی ہے وہ ذات کے اعتبار سے زید کے ساتھ متحد ہے، اور اس میں تکثر پایا جاتا ہے، پس اشکال صحیح ہے۔

ومن هٰهُنَا يَسْتَبِيْنُ كونُ الْجُزْئِيِّ الحقيقِيِّ محمولاً، وهو الحق.
ولايجاب : بأنَّ المرادَ مِن صِدْقِها على كثيرينَ: أَنَّهَا ظِلٌّ لَهَا، وَمُنْتَزَعٌ عَنها، وَاللَّازمُ هٰهُنَا أَنَّ لَهَا ظِلًّا مُتَعَدِّدًا، لَا أَنَّهَا ظِلٌّ مُتَعَدِّدٍ، وَالمطلوبُ

هُو الثاني.

لِأَنَّ التَّصَادُقَ يُصَحِّحُ الانتزاع وَالظِلِّيَّةَ أَيْضًا، فَإِنَّ الإتحادَ من الطَّرفَيْنِ.

بَلِ الجوابُ: أَنَّ المرادَ تَكَثُّرُ المَفهومِ بِحَسْبِ الخارِجِ، فَالصُّورةُ الحاصلةُ مِنْ زَيْدٍ بِاعْتبارِ الأَذْهانِ: يَسْتَحِيْلُ أَنْ تَتَكَثَّرَ فِي الخارِجِ، بَلْ كُلُّها هُوِيَّةُ زَيْدٍ.

ترجمہ: اور یہاں سے جزئی حقیقی کا محمول ہونا واضح ہوگیا، اور یہی برحق مذہب ہے ......اور نہ جواب دیا جائے کہ صورت کے کثیرین پر صادق آنے سے مراد یہ ہے کہ وہ صورت کثیرین کا ظل ہو، اور کثیرین سے منترع کی گئی ہو، اور یہاں (یعنی اعتراض میں) لازم آنے والی بات یہ ہے کہ صورتِ خارجیہ کے لیے متعدد ظل (سایے) ہیں، یہ بات نہیں ہے کہ صورتِ خارجیہ متعدد چیزوں کا ظل ہے، دراں حالیکہ (کلی کی تعریف میں) ضروری یہ دوسری چیز ہے، اس لیے کہ تصادق (ایک دوسرے پر صادق آنا) انتزاع اور ظلیت کو بھی درست بناتا ہے، کیوں کہ اتحاد دونوں جانب سے ہوتا ہے...... بلکہ جواب یہ ہے کہ (کلی کی تعریف میں) تکثر سے مراد: مفہوم کا خارج کے اعتبار سے کثیرین پر صادق آنا ہے، اور زید کی جو صورت ذہنوں کے اعتبار سے یعنی ذہنوں میں حاصل ہونے والی ہے: محال ہے کہ وہ خارج میں کثیرین پر صادق آئے، بلکہ وہ تمام صورتیں بعینہٖ زید کی ہویت ہیں، یعنی زید کے ساتھ متحد ہیں۔ ھو سے هُوِيَّة بنا ہے أي هو هو، یعنی وہ سب صورتیں زید ہی کی صورتیں ہیں۔

مذکورہ اعتراض کے تین جوابات

مذکورہ اعتراض کے تین جوابات دیئے گئے ہیں، ان میں سے دو جواب سید شریف جرجانی رحمہ اللہ نے دیئے ہیں۔ مصنف علیہ الرحمہ نے ان دونوں جوابوں کو رد کرکے تیسرا جواب دیا ہے۔

پہلا جواب:

مذکورہ اعتراض کا سید شریف جرجانی نے یہ جواب دیا ہے کہ جزئی حقیقی کا حمل کسی چیز پر

نہیں ہوسکتا، کیوں کہ اگر جزئی حقیقی کا حمل کسی چیز پر ہوگا تو یا اس کے نفس پر ہوگا، جیسے **زیدٌ زیدٌ** (زید زید ہے) یا اس کے غیر پر ہوگا، جیسے **البیتُ زید** (گھر زید ہے) اور دونوں صورتیں باطل ہیں، کیوں کہ حمل میں من وجہ اتحاد اور من وجہ تغائر ہوتا ہے، اور پہلی صورت میں صرف اتحاد ہے اور دوسری صورت میں صرف تغایر ہے، پس معلوم ہوا کہ جزئی حقیقی کا حمل کسی چیز پر نہیں ہوسکتا، اس لیے زید کی جو صورتیں لوگوں کے ذہنوں میں ہیں ان کو زید نہیں کہا جاسکتا، ہر ہر صورت کے بارے میں **ھذا زید**، **ھذا زید** کہنا درست نہیں، کیوں کہ جزئی حقیقی کا حمل کسی چیز پر نہیں ہوسکتا پس اعتراض ختم ہوگیا، کیوں کہ زید کی صورتِ خارجیہ کثیرین پر صادق نہیں آئے گی۔

جواب کی تردید:

مصنف علیہ الرحمہ نے اس جواب کی تردید کی ہے، فرماتے ہیں: سید صاحب کا جواب جس قاعدہ پر مبنی ہے وہ قاعدہ درست نہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ جزئی حقیقی کا حمل اس کے نفس پر ہوسکتا ہے، اور سید صاحب کا یہ فرمانا کہ اس صورت میں تغایر نہیں پایا جائے گا: یہ بات درست نہیں، کیوں کہ حمل کے لیے تغایرِ اعتباری بھی کافی ہے اور وہ یہاں موجود ہے، یعنی موضوع اور محمول کی ذاتیں اگرچہ ایک ہیں، مگر مفہوم کے اعتبار سے ان میں تغایر ہے، مثلاً **ھذا ضاحك** کہنا صحیح ہے، حالاں کہ **ھذا** اور **ضاحك** کا مصداق ایک ہے، مگر چوں کہ دونوں کا مفہوم الگ ہے اس لیے یہ حمل درست ہے۔

اور یہ بات مذکورہ بالا بحث سے سمجھ میں آئی ہے، کیوں کہ جب زید کی صورتِ خارجیہ ہی ذہن میں آتی ہے تو اس کی صورتِ خارجیہ اور صورِ ذہنیہ میں تصادق ہوگا، پس ایک کا دوسرے پر حمل درست ہوگا، جیسے **الأسد غَضَنْفَرٌ** اور **الغضنفرُ أسدٌ**: دونوں طرح کہہ سکتے ہیں، کیوں کہ دونوں لفظ ایک دوسرے پر صادق آتے ہیں۔

دوسرا جواب:

سید شریف رحمہ اللہ نے مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ مذکورہ اعتراض میں

جو مثال پیش کی ہے، اس میں زید کا صدق متعدد صور ذہنیہ پر ہو رہا ہے، جس سے زید کے لیے بہت سارے ظل (سایے) ثابت ہوتے ہیں، حالاں کہ کلی: کثیرین کا ظل ہوتی ہے، کلی کے لیے اظلال کثیرہ نہیں ہوتے، اور کلی کے کثیرین کا ظل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلی بہت سی چیزوں سے منتزع کی جاتی ہے، یعنی تشخصات خارجیہ حذف کر کے ایک ایسے معنی حاصل کئے جاتے ہیں جو کثیرین میں مشترک ہوں، جیسے زید، عمر، بکر وغیرہ تمام افراد کے تشخصات خارجیہ حذف کر دیں تو ایک مشترک معنی حاصل ہونگے، جس کا نام انسان ہے، پس انسان کلی ہے کیوں کہ وہ کثیرین کا ظل ہے، یعنی کثیرین سے منتزع کی گئی ہے۔

اور اگر ایک چیز سے بہت سی چیزیں منتزع کی جائیں، جیسے زید کی صورتِ خارجیہ سے بہت سی صور ذہنیہ حاصل کی جائیں تو اس کو کلی نہیں کہیں گے۔ پس اعتراض ختم ہو گیا۔

جواب کی تردید:

مصنف علیہ الرحمہ نے اس جواب کو بھی رد کر دیا ہے، فرماتے ہیں: یہ جواب اس لیے پسندیدہ نہیں کہ زید کی صورتِ خاجیہ اور اس کی صور ذہنیہ میں تصادق ہے، یعنی وہ آپس میں ایک دوسرے پر صادق آتی ہیں، پس جس طرح زید کے لیے اظلال کثیرہ ہیں، یعنی کثیرین زید سے منتزع کئے گئے ہیں، اسی طرح زید بھی کثیرین کا ظل ہے، اور ان سے منتزع ہے، کیوں کہ اتحاد طرفین سے ہے، جیسے اسد اور غضنفر ایک ہی چیز ہیں، پس اسد کو غضنفر اور غضنفر کو اسد کہہ سکتے ہیں، اسی طرح جب زید کی صورتِ خارجیہ اور صورِ ذہنیہ میں اتحاد ہے تو دونوں طرف سے اتحاد ہوگا اور جو حکم ایک متحد کا ہوگا وہی حکم دوسرے متحد کا بھی ہوگا۔

تیسرا جواب:

مصنف رحمہ اللہ کا ہے، فرماتے ہیں: کلی میں جو تکثر ہوتا ہے وہ خارج کے اعتبار سے ہوتا ہے، اور اعتراض میں جو مثال پیش کی گئی ہے اس میں ذہن کے اعتبار سے تکثر ہے، کیوں کہ خارج میں تو سب صورتیں بعینہٖ زید ہیں، پس زید میں کثرت کہاں پائی گئی؟ غرض کلیت کا مدار جس تکثر پر ہے وہ اس مثال میں موجود نہیں، اور جو موجود ہے وہ کلی میں معتبر

نہیں۔فلا اشکال۔

وَأَمَّا الكلياتُ الفَرْضِيَّةُ والمقولاتُ الثانِيَةُ، فَلِعَدَمِ اشْتِمَالِهَا على الْهٰذِيَّةِ، لَايَنْقَبِضُ العقلُ بِمُجَرَّدِ تَصَوُّرِهَا عَنْ تَجْوِيْزِ تَكَثُّرِهَا فِي الخارِجِ. حَتّٰى قِيلَ: إِنَّ الكلياتِ الفرضيةَ بِالنِّسبةِ إلى الحقائقِ المَوجودةِ كُلِّيَّاتٌ، هٰذَا.

ترجمہ:اور رہیں کلیاتِ فرضیہ اور معقولاتِ ثانیہ: تو ان کے ھٰذِیَّتْ پر مشتمل نہ ہونے کی وجہ سے عقل منقبض نہیں ہوتی، ان کا محض تصور کرنے سے: خارج میں ان کے تکثر کو جائز قرار دینے سے، یہاں تک کہ کہا گیا کہ کلیاتِ فرضیہ حقائق موجودہ کے لحاظ سے کلیات ہیں، اسے لے لو، یعنی خوب اچھی طرح سمجھ لو!

مصنفؒ کے جواب پر اعتراض کا جواب

مصنفؒ کے جواب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر کلی کی تعریف میں تکثر خارجی کا اعتبار کیا جائے گا تو کلیاتِ فرضیہ اور معقولاتِ ثانیہ کلی ہونے سے خارج ہو جائیں گے، کیوں کہ کلیاتِ فرضیہ کا تو کہیں وجود نہیں، نہ خارج میں نہ ذہن میں، اور معقولاتِ ثانیہ کا وجود اگر چہ ذہن میں ہوتا ہے، مگر خارج میں نہیں ہوتا، پس ان دونوں میں تکثر خارجی کی کوئی صورت نہیں۔

مصنفؒ اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ کلی ہونے کے لیے مانع: کسی چیز کا ہاذیت اور خصوصیت پر مشتمل ہونا ہے، اور کلیاتِ فرضیہ اور معقولاتِ ثانیہ میں یہ بات نہیں پائی جاتی، ان کی طرف ھٰذا کے ذریعہ اشارہ نہیں کیا جا سکتا، اس لیے تصور کے اعتبار سے ان دونوں میں تکثر خارجی کا پایا جانا ممکن ہے، اور کلی ہونے کے لیے اتنی بات کافی ہے، کلی میں تکثر خارجی بالفعل کسی نے ضروری قرار نہیں دیا، ورنہ شمس اور مفہومِ واجب بھی کلی نہیں ہونگے، کیوں کہ خارج میں بالفعل ان میں تکثر نہیں پایا جاتا، جبکہ یہ بالاجماع کلی ہیں۔

مصنفؒ کے جواب الجواب کی تائید

مصنفؒ اپنے جواب کی تائید میں محقق دوّانی کا قول پیش کرتے ہیں:

فرماتے ہیں: کلی کے لیے تکثر خارجی بالفعل ضروری نہیں، تصور کے اعتبار سے تکثر بھی کلی ہونے کے لیے کافی ہے، بلکہ علامہ دوانی تو یہاں تک کہتے ہیں کہ کلیاتِ فرضیہ کو ان کی اضداد کے اعتبار سے کلیات قرار دیا گیا ہے، جو حقائق موجودہ ہیں اور وہ کلیات ہیں، مثلاً: **لاشیئ، لاممکن اور لاموجود** وغیرہ کے افراد اگرچہ خارج میں نہیں پائے جاتے، مگر ان کے نقائض یعنی شیٔ، موجود اور ممکن کے افراد خارج میں پائے جاتے ہیں، اور یہ حقائق کلیات ہیں، پس ان کی اضداد یعنی لاشیٔ، لاممکن اور لاموجود وغیرہ بھی کلیات ہونگے۔

غرض: علامہ دوانی نے تو اضداد کے تکثر کا اعتبار کر کے لاشیٔ وغیرہ کو کلی قرار دیا ہے، پس کلی میں تکثر خارجی بالفعل کو ضروری کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟

الکلیةُ و الجزئیةُ صفةُ المعلومِ، وَقِیلَ: صَفَةُ العِلْمِ.

ترجمہ: کلی ہونا اور جزئی ہونا معلوم کی حالت ہے، اور کہا گیا: علم کی حالت ہے۔

کلی ہونا اور جزئی ہونا علم کی صفتیں ہیں یا معلوم کی؟

پہلے آپ جان چکے ہیں کہ کسی بھی چیز کی جو صورت ذہن میں آتی ہے، وہ **من حیث هی هی** معلوم، اور **من حیث القیام بالذهن** علم ہوتی ہے، یا اس صورت کے ساتھ جو حالتِ ادراکیہ ملتی ہے اس کا نام علم ہے۔ اب بحث یہ ہے کہ علم و معلوم میں سے: کلی و جزئی ہونے کے ساتھ کون متصف ہوتا ہے؟ سید شریف جرجانی اور متقدمین کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ دونوں علم کی صفتیں ہیں، یعنی کسی چیز کا علم ہی کلی یا جزئی ہوتا ہے۔ اور جمہور معلوم کی صفت مانتے ہیں۔

سید صاحب کی دلیل یہ ہے کہ کلی اور جزئی کے درمیان فرق علم کے ذریعہ حاصل ہوتا

ہے، پس دونوں علم کی صفت ہونگی، اور جمہور کی دلیل یہ ہے کہ علم ایک ذہنی کیفیت کا نام ہے، جو تشخصاتِ ذہنیہ کے ساتھ مشخص ہوتی ہے اور مشخص چیز صرف جزئی ہوسکتی ہے، کلی نہیں ہوسکتی۔ اور معلوم صورتِ حاصلہ کا نام ہے: من حيث هي هي، عوارضِ ذہنیہ کے ساتھ اس کا اتصاف ضروری نہیں، اس لیے وہ کلی بھی ہوسکتا ہے اور جزئی بھی، اس لیے کلی و جزئی ہونا معلوم کی صفتیں ہیں۔

فائدہ: یہ بحث قلیل الجدوی (بے فائدہ) ہے، کیوں کہ علم اور معلوم تقریباً متحد ہیں، جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، پس کلیت وجزئیت کسی کی بھی صفتیں ہوں: اس سے کیا فرق پڑتا ہے!

والجُزْئِيُّ لايكونُ كَاسِبًا، وَلاَ مُكْتَسَبًا.

ترجمہ: اور جزئی نہ کاسب (کمانے والی) ہوتی ہے نہ مکتسب (کمائی ہوئی)

جزئی نہ کاسب ہوتی ہے نہ مکتسب

اب یہ مسئلہ سمجھ لینا چاہئے کہ جزئی کے ذریعہ نہ تو کسی چیز کی تعریف کی جاسکتی ہے، اور نہ کسی اور چیز کے ذریعہ جزئی کو جانا جاسکتا ہے۔ یعنی وہ نہ معرِّف (بالکسر) بن سکتی ہے، اور نہ معرَّف (بالفتح)

اور جزئی کو کسی چیز کی تعریف میں اس لیے نہیں لاسکتے کہ اس کا معرَّف (بالفتح) یا تو جزئی ہوگا یا کلی، اور دونوں صورتیں باطل ہیں: معرَّف (بالفتح) جزئی تو اس لیے نہیں ہوسکتا کہ کاسب کا مکتسب پر حمل ضروری ہے، کہا جاتا ہے: الإنسان: حيوان ناطق، اور جزئیات آپس میں متبائن ہوتی ہیں، اس لیے اُس جزئی کا جو تعریف میں ذکر کی گئی ہے یعنی معرِّف (بالکسر) کا اُس جزئی پر جس کی تعریف کی گئی ہے یعنی معرَّف (بالفتح) پر حمل نہیں ہوسکتا، زيدٌ عمروٌ نہیں کہہ سکتے، پھر جزئی کاسب یعنی معرف (بالکسر) کیسے ہوسکتی ہے؟

اور اگر معرف (بالفتح) کلی ہوگا تو دو صورتیں ہونگی، معرف (بالکسر) جزئی ہوگا یا کلی، پہلی

صورت میں خاص سے عام کی طرف انتقال لازم آئے گا جو باطل ہے، یعنی اگر کہا جائے: الإنسان زيدٌ تو خاص سے عام کو جاننا لازم آئے گا جو باطل ہے...... اور دوسری صورت میں جبکہ معرف (بالکسر) کلی ہو تو حمل درست نہیں ہوگا، کیوں کہ دونوں کلیاں مبائن ہونگی۔

الغرض جزئی کسی بھی طرح کاسب یعنی معرف (بالکسر) نہیں بن سکتی، اسی طرح جزئی مکتسب یعنی معرف (بالفتح) بھی نہیں بن سکتی، کیوں کہ اس کی تعریف میں یا تو جزئی آئے گی یا کلی، اگر جزئی آئے گی تو پہلے گذر چکا کہ جزئی کاسب نہیں بن سکتی، اور اگر تعریف میں کلی آئے گی تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی، کیوں کہ کلی کی اپنی تمام جزئیات کے ساتھ نسبت یکساں ہوتی ہے، پھر وہ کسی ایک جزئی کے لیے کاسب کیسے بن سکتی ہے؟

الغرض دونوں دعوے ثابت ہو گئے کہ جزئی نہ تو کاسب بن سکتی ہے نہ مکتسب، اس پر طالب علمانہ شبہ پیش آتا ہے کہ پھر ہم جزئیات کو کیسے جانیں گے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان کو کلیات کے ذریعہ جانا جائے گا، کیوں کہ کلی کاسب بھی ہوتی ہے اور مکتسب بھی پس اگر زید کو جاننا ہے تو کہیں گے: هو إنسان۔

وقد يُقَالُ لِكُلِّ مُنْدَرِجٍ تحتَ كليٍّ آخرَ، ويُخْتَصُّ بِالإِضَافِيِّ، كَالأَوَّلِ بِالحَقِيْقِيِّ.

ترجمہ: اور کبھی جزئی بولی جاتی ہے ہر اس کلی پر جو کسی دوسری کلی کے ماتحت ہو، اور مخصوص کی گئی ہے وہ جزئی اضافی کے ساتھ جس طرح پہلی مخصوص کی گئی ہے جزئی حقیقی کے ساتھ۔

جزئی کی دو قسمیں: حقیقی اور اضافی

جزئی کی دو قسمیں ہیں: جزئی حقیقی اور جزئی اضافی، پہلے جو تعریف کی گئی ہے وہ جزئی حقیقی کی ہے یعنی جس میں نفسِ تصور کے اعتبار سے عقل تکثر کو جائز قرار نہ دے یہ جزئی حقیقی کی تعریف ہے۔ اب جزئی اضافی کو بیان کرتے ہیں:

جزئی اضافی: ہر وہ مفہوم ہے جو کسی عام مفہوم کے تحت داخل ہو، خواہ وہ مفہوم خود کلی ہو یا جزئی، جیسے انسان: ایک کلی ہے، مگر حیوان کے ماتحت ہونے کی وجہ سے جزئی اضافی کہلائے گا، اور زید جو ایک جزئی حقیقی ہے، انسان کے ماتحت ہونے کی وجہ سے جزئی اضافی کہلائے گا۔

نسبت: جزئی حقیقی اور جزئی اضافی میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، کیوں کہ زید جزئی حقیقی بھی ہے اور جزئی اضافی بھی، پس یہ مادۂ اجتماعی ہوا۔ اور انسان صرف جزئی اضافی ہے جزئی حقیقی نہیں، اور واجب الوجود صرف جزئی حقیقی ہے، جزئی اضافی نہیں، کیوں کہ وہ کسی عام مفہوم کے تحت داخل نہیں، پس یہ دونوں مادۂ افتراقی ہوئے۔

کتاب یاد کریں

۱- مفہوم کے کیا معنی ہیں؟ اور اس کی کتنی قسمیں ہیں؟

۲- کلی اور جزئی کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔

۳- کلی اور جزئی میں تکثر اور عدم تکثر افراد کے اعتبار سے ہوتا ہے یا اجزاء کے اعتبار سے؟

۴- کلی اور جزئی کی تعریفات میں من حیث تصورہ کی قید کا فائدہ بیان کریں۔

۵- خارج میں پائے جانے کے اعتبار سے کلی کی چھ قسمیں کیا ہیں؟

۶- جزئی کی تعریف پر تین مثالوں کے ذریعہ جو اعتراض کیا گیا ہے: اس کی تقریر کریں۔

۷- مذکورہ اعتراض کا جواب دیں، اور بتائیں کہ تکثر علی سبیل الاجتماع اور تکثر علی سبیل البدلیت کا کیا مطلب ہے؟

۸- علامہ دوّانی نے کلی اور جزئی کی تعریفات پر کیا اعتراض کیا ہے؟

۹- مذکورہ اعتراض کے سید شریفؒ نے دو جواب کیا دیئے ہیں؟

۱۰- مصنفؒ نے دونوں جواب رد کردیئے ہیں: اس کی وضاحت کریں۔

۱۱- تیسرا جواب: مصنفؒ نے دیا ہے اس کی وضاحت کریں۔
۱۲- مصنفؒ کے جواب پر کیا اعتراض وارد ہوتا ہے؟ اور مصنفؒ نے اس کا کیا جواب دیا ہے؟
۱۳- مصنفؒ نے اپنے جواب کی تائید میں محقق دوّانی کا جو قول پیش کیا ہے: وہ کیا ہے؟
۱۴- کیا اشیاء کا وجود ذہن میں پایا جاتا ہے؟ اور کس طرح پایا جاتا ہے؟ **بأنفسها** اور **بأشباحها** کا مطلب بھی بیان کریں۔
۱۵- کلی ہونا اور جزئی ہونا علم کی صفتیں ہیں یا معلوم کی؟
۱۶- جزئی: کاسب ومکتسب کیوں نہیں ہوسکتی؟
۱۷- جزئی کو جاننے کا طریقہ کیا ہے؟
۱۸- جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کی تعریفات بیان کر کے دونوں میں نسبت بیان کریں۔

الكُلِّيانِ: إن تَصَادَقَا كليًّا فمُتَسَاوِيَانِ، وَإِلَّا فَتفَارَقَا: فَإِنْ كان كليًّا فمُتبائِنَانِ، وَإِنْ كان جُزْئِيًّا: فَإِمَّا مِن الْجَانِبَيْنِ: فَأَعَمُّ وَأَخَصُّ مِنْ وَجْهٍ، أَوْ مِنْ جَانِبٍ واحدٍ فَقَطْ: فَأَعَمُّ وأَخَصُّ مُطلقاً.

ترجمہ: دوکلیاں: اگر دونوں میں تصادق کلی ہو، تو وہ دونوں متساویان ہیں، ورنہ ان دونوں میں تفارق ہوگا، پھر اگر تفارق کلی ہے تو وہ دونوں متبائنان ہیں، اور اگر تفارق جزئی ہے تو: یا تو دونوں جانب سے ہوگا، پس وہ اعم واخص من وجہ ہیں، یا صرف ایک جانب سے ہوگا تو وہ اعم واخص مطلق ہیں۔

تشریح: یہاں سے دوکلیوں کے درمیان نسبتوں کا تذکرہ شروع کررہے ہیں، پہلے تمہیداً چند باتیں ذہن نشیں کرلیں:

پہلی بات: نسبت دو چیزوں کے درمیان پائے جانے والے تعلق کا نام ہیں، اور تعلق صرف دوکلیوں میں نہیں ہوتا، بلکہ ہر دو چیزوں کے درمیان ہوتا ہے، خواہ وہ دونوں کلی ہوں

یا جزئی، یا ایک کلی ہو اور دوسرا جزئی، مگر چوں کہ چار نسبتوں کا تحقق صرف دو کلیوں میں ہوتا ہے، اس لیے مناطقہ صرف دو کلیوں میں نسبت بیان کرتے ہیں، تاکہ چاروں نسبتیں سمجھائی جاسکیں۔

اور چاروں نسبتوں کا تحقق صرف دو کلیوں میں اس لیے ہوتا ہے کہ اگر دونوں جزئی ہونگی تو ان میں ہمیشہ تبائن کی نسبت ہوگی، جیسے زید اور عمر کے درمیان تبائن ہے، اور اگر ان میں سے ایک کلی اور دوسری جزئی ہوگی، تو ان میں یا تو تبائن کی نسبت ہوگی یا عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی، اگر وہ جزئی اس کلی کا فرد ہے تو عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی، جیسے زید اور انسان میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، اور اگر وہ جزئی اس کلی کا فرد نہیں تو ان میں تباین کی نسبت ہوگی، جیسے زید اور فرس میں تبائن کی نسبت ہے۔

الغرض چاروں نسبتوں کا تحقق صرف دو کلیوں میں ہوتا ہے، اس لیے مناطقہ صرف دو کلیوں کے درمیان نسبت سے بحث کرتے ہیں۔

دوسری بات: نسبتیں چار ہیں: تساوی، تباین، عموم وخصوص مطلق اور عموم وخصوص من وجہ۔

اور جن دو کلیوں میں تساوی کی نسبت ہوتی ہے ان کو متساویان کہتے ہیں، اور ہر کلی کو متساوی کہتے ہیں۔ اور جن دو کلیوں میں تباین کی نسبت ہوتی ہے، ان کو متبائنان کہتے ہیں، اور ہر کلی کو متبائن۔ اور جن دو کلیوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے، ان میں سے ایک کو عام مطلق یا اعم مطلق اور دوسری کو خاص مطلق یا اخص مطلق کہتے ہیں۔ اور جن دو کلیوں میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے، ان میں سے ہر ایک کو عام وخاص من وجہ یا اعم واخص من وجہ کہتے ہیں۔

تیسری بات: تساوی، تبائن، تصادق اور تفارق: یہ چاروں باب تفاعل کے مصدر ہیں، اور باب تفاعل کا خاصہ: مشارکت ہے، پس تساوی کے معنی ہیں: ہر ایک کا دوسرے کے مساوی اور برابر ہونا، اور تبائن کے معنی ہیں: ہر ایک کا دوسرے سے جدا ہونا، اور تصادق کے معنی ہیں: ہر ایک کا دوسرے پر صادق آنا، اور تفارق کے معنی ہیں: ہر ایک کا دوسرے سے جدا

ہونا،یعنی ہرایک کادوسرے پرصادق نہ آنا۔

چوتھی بات:نسبت کی ایک پانچویں قسم تبائن جزئی ہے،مگر وہ کوئی مستقل قسم نہیں،وہ دو نسبتوں یعنی تبائن کلی اورعموم وخصوص من وجہ کے مجموعہ کا نام ہے،کیوں کہ دوکلیوں کے درمیان تبائن جزئی کا مطلب یہ ہے کہ ان میں کبھی تبائن کلی کی نسبت ہوتی ہےاور کبھی عموم وخصوص من وجہ کی۔اس لئے لمبی عبارت سے بچنے کے لیے مناطقہ نے تباین جزئی کی اصطلاح وضع کی ہے۔

دوکلیوں کے درمیان نسبتوں کا بیان

دوکلیوں میں چارنسبتوں میں سےکوئی ایک نسبت ضرورہوتی ہے:

۱-تساوی کی نسبت:ایسی دوکلیوں میں ہوتی ہےجن میں جانبین سے تصادق کلی ہو،یعنی ہرکلی دوسری کلی کے ہرہرفرد پرصادق آئے،جیسے انسان اورناطق میں تساوی کی نسبت ہے۔

اوراس کی پہچان یہ ہے کہ اس سے دو سچے موجبہ کلیہ بن سکیں تو تساوی کی نسبت صحیح ہے: جیسے **کل إنسان ناطق** اور **کل ناطق إنسان** کہنا درست ہے،پس انسان اورناطق میں تساوی کی نسبت درست ہے۔

۲-تبائن کی نسبت:ایسی دوکلیوں میں ہوتی ہےجن میں تفارق کلی ہو،یعنی کوئی کلی دوسری کلی کےکسی فرد پرصادق نہ آئے،جیسے انسان اورحجر میں تبائن ہے۔

اوراس کی پہچان یہ ہے کہ اس سے دو سچے سالبہ کلیہ بن سکیں،جیسے **لا شيئ من الإنسان بحجر** اور **لاشيئ من الحجر بإنسان** کہنا درست ہے،پس دونوں میں تباین کی نسبت درست ہے۔

۳-عموم وخصوص مطلق کی نسبت:ایسی دوکلیوں میں ہوتی ہےجن میں صرف ایک جانب سےتصادق کلی ہو،اوردوسری جانب سےتصادق جزئی ہو،یعنی ایک کلی تودوسری کلی کے ہرہرفرد پرصادق آئے،مگر دوسری کلی پہلی کلی کے بعض افراد ہی پرصادق آئے،جیسے

انسان اور حیوان میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

اوراس کی پہچان یہ ہے کہ اس سے ایک سچا موجبہ کلیہ اور ایک سچا سالبہ جزئیہ بن سکیں مگر موجبہ کلیہ کا موضوع وہ کلی ہونی چاہئے جو خاص ہے اور سالبہ جزئیہ کا موضوع وہ کلی ہونی چاہئے جو عام ہے، جیسے **کل إنسان حیوان** اور **بعض الحیوان لیس بإنسان** کہنا درست ہے۔ پس انسان اور حیوان میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت درست ہے۔

۴-عموم وخصوص من وجہ کی نسبت: ایسی دو کلیوں میں ہوتی ہے جن میں دونوں جانب سے تصادق جزئی ہو، یعنی ہر کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آئے، جیسے حیوان اور ابیض میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

اوراس کی پہچان یہ ہے کہ اس سے ایک سچا موجبہ جزئیہ اور دو سالبہ جزئیے (سچے) بن سکیں، جیسے **بعضُ الحیوان أبیض** (جیسے سفید بیل) اور **بعض الحیوان لیس بأبیض** (جیسے کالی بھینس) اور **بعض الأبیض لیس بحیوان** (جیسے سفید رومال) یہ تینوں قضیے سچے ہیں، پس حیوان اور ابیض میں من وجہ کی نسبت درست ہے۔

وَاعْلَمْ أَنَّ نَقِیْضَ کلِّ شیئٍ رَفْعُہُ، فَنَقِیْضَا المتساوِیَیْنِ مُتساوِیَانِ، وَإِلَّا فَتفَارَقَا فِی الصِّدقِ، فَیَلْزَمُ صدقُ أحدِ المتساوِیَیْنِ بِدُوْنِ الآخَرِ، ھٰذَا خُلْفٌ.

ترجمہ: اور جان لیجئے کہ ہر چیز کی نقیض اس کا رفع یعنی اس کی نفی ہے، پس متساویان کی نقیضیں بھی متساویان ہونگی، ورنہ دونوں کلیاں صدق میں جدا جدا ہونگی، پس متساویان میں سے ایک کا دوسری کے بغیر پایا جانا لازم آئے گا، یہ خلاف مفروض ہے۔

نقیضوں میں نسبت کا بیان

جب مصنفؒ اصل کلیوں میں نسبت کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب ان کی نقیضوں میں نسبت بیان کرتے ہیں۔

نقیض کی تعریف: ہر چیز کی نقیض اس کا رفع (نفی) ہے جیسے انسان کی نقیض لا انسان ہے، اور لا انسان کی نقیض لا لا انسان ہے، اور نفی: نفی مل کر اثبات بنتے ہیں، پس لا انسان کی نقیض انسان ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب بھی کسی چیز کے مفہوم میں نفی شامل کر لی جائے تو وہ اصل چیز کی نقیض بن جائے گی، جیسے انسان کے مفہوم میں نفی داخل کر لی جائے اور لا إنسان (انسان نہیں) کہا جائے تو وہ انسان کی نقیض ہو جائے گی، پس جو بھی چیز انسان نہیں وہ انسان کی نقیض ہے۔

نوٹ: مصنفؒ نے اس بحث کو بہت طویل کر دیا ہے، بیچ میں متعلقہ بحثیں لے آئے ہیں، اس لیے نقیضوں میں نسبت کی بحث منتشر ہو گئی ہے۔

۱- دو متساوی کلیوں کی نقیضوں میں بھی تساوی کی نسبت ہوتی ہے

جن دو کلیوں میں تساوی کی نسبت ہوتی ہے، ان کی نقیضوں میں بھی تساوی کی نسبت ہوتی ہے، جیسے انسان اور ناطق میں تساوی کی نسبت ہے، پس لا انسان اور لا ناطق میں بھی تساوی کی نسبت ہوگی، ان نقیضوں سے بھی دو سچے موجبہ کلیہ بنیں گے، جیسے کلُّ لا إنسانٍ لا ناطقٌ (ہر وہ مخلوق جو انسان نہیں وہ ناطق نہیں) اور کل لا ناطقٍ لا إنسانٌ (ہر وہ مخلوق جو ناطق نہیں وہ انسان نہیں) یہ دونوں موجبہ کلیہ صادق ہیں، پس ان میں تساوی کی نسبت بھی صحیح ہے۔

دلیل: اگر دو متساوی کلیوں کی نقیضوں میں تساوی کی نسبت نہیں مانی جائے گی تو تفارق کی نسبت ماننی ہوگی، اور نقیضوں میں تفارق ماننے کی صورت میں اصل دو کلیوں میں بھی تساوی باقی نہیں رہے گی، اور یہ بات خلافِ مفروض ہے، اصل دو کلیوں میں تساوی کی نسبت مانی جا چکی ہے۔ اور جس بات سے خلافِ مفروض لازم آئے وہ خود باطل ہوتی ہے، پس نقیضوں میں تساوی کی نسبت نہ ماننا بھی باطل ہے۔

مثلاً: انسان اور ناطق میں تساوی کی نسبت ہے، پس لا انسان اور لا ناطق میں بھی

تساوی کی نسبت ہوگی، یعنی جن چیزوں پر لاانسان صادق آئے گا ان پر لاناطق بھی صادق آئے گا، اسی طرح جن افراد پر لاناطق صادق آئے گا ان پر لاانسان بھی صادق آئے گا، کیوں کہ اگر لاانسان کے کسی فرد پر لاناطق صادق نہ آئے تو پھر اس کی نقیض ناطق صادق آئے گی، کیوں کہ ارتفاعِ نقیضین محال ہے، اور جب ناطق لاانسان کے ساتھ جمع ہوا تو اب انسان کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا، کیوں کہ اس صورت میں اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا، پس انسان اور ناطق میں تساوی کی نسبت باقی نہ رہی، اور یہ خلافِ مفروض ہے۔

اسی طرح جب لاناطق کے ہر فرد پر لاانسان صادق نہیں آئے گا تو پھر اس کی نقیض انسان صادق آئے گی، ارتفاعِ نقیضین محال ہونے کی وجہ سے، اور جب انسان لاناطق کے ساتھ جمع ہوا تو اب ناطق کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا، ورنہ اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا، پس ناطق اور انسان میں بھی تساوی کی نسبت باقی نہ رہی، اور یہ بھی خلافِ مفروض ہے۔

وهٰهُنَا شكٌّ قويٌّ، وهُوَ: أَنَّ نقيضَ التصادُقِ رَفْعُه، لاَصِدْقُ التَّفارُقِ، ورُبَّما يكونُ نقيضُ المتساوِيَيْنِ مِمَّا لافردَ له فى نَفْسِ الأمرِ، كَنَقائِضِ المفهوماتِ الشَّاملةِ، فيَصدُقُ الأولُ، دونَ الثانى.

وماقيل: إِنَّ صِدقَ السَّلْبِ على شيئٍ لايَقْتَضِىْ وُجودَه، وحينئذٍ رفعُ التصادقِ يستلزِمُ التفارقَ.

فَبَعْدَ تسليمِهٖ: إِنَّما يَتِمُّ إذا كان تِلكَ المفهوماتُ وُجودِيَّةً، كالشَّيئِ، والممكنِ، وَأَمَّا إِذَا كانت سلبيةً كَ"لَاشريكُ البارى" و"لَا اجْتماعُ النقيضَيْنِ": فَلَا مساغَ لِذلكَ فِيْهِ.

فلاجوابَ إِلَّا بِتَخْصِيْصِ الدَّعْوٰى بِغيرِ نَقَائضِ تلكَ المَفهوماتِ، هٰذَا.

ترجمہ: اور یہاں ایک مضبوط اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ تصادق کی نقیض اس کا رفع ہے، تفارق کا پایا جانا (اس کی نقیض) نہیں ہے، اور کبھی متساویان کی نقیضیں ان چیزوں میں سے ہوتی ہیں جن کے لیے نفس الامر میں کوئی فرد نہیں ہوتا، جیسے مفہوماتِ شاملہ کی نقیضیں،

پس وہاں رفعِ تصادق صادق آئے گا نہ کہ ثانی، یعنی صدقِ تفارق صادق نہیں آئے گا......اور وہ بات جو کہی گئی کہ کسی چیز پر نفی کا صادق آنا اس چیز کے پائے جانے کو مقتضی نہیں، پس اس وقت رفعِ تصادق لازم بنانا چاہیے گا تفارق کو......پس اس بات کے تسلیم کرنے کے بعد: وہ بات اسی صورت میں درست ہوگی جبکہ وہ مفہوم وجودی ہو، جیسے شئ اور ممکن، اور رہی وہ صورت جبکہ مفہوم سلبی ہو، جیسے لاشريك البارى اور لااجتماع النقيضين تو کوئی جواز نہیں اس کہی ہوئی بات کے لیے......پس کوئی جواب نہیں، مگر دعوی خاص کرنے کے ذریعہ ان مفہومات کی نقیضوں کے علاوہ کے ساتھ۔ اس کو (اچھی طرح) لے لو۔

مضبوط اعتراض

اوپر جو کہا گیا کہ متساویان کی نقیضوں میں بھی تساوی کی نسبت ہوتی ہے، کیوں کہ ان میں تساوی کی نسبت نہیں مانیں گے تو تفارق ماننا پڑے گا، اس پر امام رازی نے ایک مضبوط اعتراض کیا ہے:

اعتراض: یہ ہے کہ تفارق: تصادق کی نقیض نہیں ہے، بلکہ تصادق کی نقیض رفعِ تصادق ہے، لہٰذا یہ کہنا تو درست ہے کہ نقیضوں میں اگر تصادق نہیں مانا جائے گا تو رفعِ تصادق ماننا پڑے گا، مگر یہ کہنا درست نہیں کہ تصادق نہ ماننے کی صورت میں تفارق ماننا پڑے گا۔

وضاحت: تصادقِ کلی سے موجبہ کلیہ حاصل ہوتا ہے، جس کی نقیض سالبہ جزئیہ معدولہ (۱) ہے، اور تفارقِ جزئی سے موجبہ جزئیہ محصّلہ (۱) حاصل ہوتا ہے، جو موجبہ کلیہ کی نقیض نہیں، مثلاً لا انسان اور لا ناطق میں تساوی یعنی تصادقِ کلی ہے، پس اس سے دو موجبہ کلیہ بنیں گے، کہا جائے گا: كلُّ لا إنسانٍ لاناطقٌ اور كلُّ لاناطقٍ لاإنسانٌ، اب اگر کوئی

---

(۱) حرفِ نفی کے قضیہ کا جزء ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے: قضیہ حملیہ کی دو قسمیں ہیں: معدولہ اور محصّلہ۔ اگر حرفِ نفی قضیہ کے جزء (موضوع و محمول) کا جزء ہو تو وہ معدولہ ہے، ورنہ محصلہ ہے ۱۲

ان کی نقیضوں میں تصادق کلی نہ مانے تو اس کو تصادقِ کلی کی نقیض رفع تصادق ماننی ہوگی، جو سالبہ جزئیہ معدولہ ہوگی، یعنی بعض اللا إنسانِ لیس بلا ناطقٍ اور بعض اللاناطقِ لیس بلا إنسانِ، تفارقِ جزئی یعنی موجبہ جزئیہ محصّلہ کو ماننا ضروری نہیں، اور وہ بعض اللا إنسان ناطق اور بعض اللا ناطق إنسان ہے، کیوں کہ ہر چیز کی نقیض اس کا رفع ہوتا ہے، اور تفارق تصادق کا رفع نہیں ہے۔

اعتراض کا پہلا جواب

مذکورہ اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ سالبہ جزئیہ معدولہ اور موجبہ جزئیہ محصّلہ میں تلازم ہے، کیوں کہ قاعدہ ہے کہ جب کسی چیز کو صادق نہ مانا جائے تو اس کی نقیض کو صادق ماننا پڑتا ہے یا نقیض کے لازم کو صادق ماننا پڑتا ہے، کیوں کہ لازمِ نقیض کو بھی نقیض کا درجہ دیا گیا ہے، پس جب سالبہ جزئیہ معدولہ اور موجبہ جزئیہ محصّلہ میں تلازم ہوا تو خواہ یوں کہو کہ رفعِ تصادق کو ماننا پڑے گا یا یوں کہو کہ صدقِ تفارق کو ماننا پڑے گا، دونوں باتیں درست ہیں، کیوں کہ ایک تصادق کی نقیض ہے اور دوسری نقیض کے لیے لازم ہے۔

مگر یہ جواب صحیح نہیں: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ جواب اس صورت میں تو صحیح ہے جب قضیہ کا موضوع وجودی چیز ہو، جیسے لا انسان اور لا ناطق دونوں کے افراد پائے جاتے ہیں، پس ان میں تو یہ بات صحیح ہے، مگر بعض مرتبہ متساویان کی نقیضیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کا کوئی فرد نہیں پایا جاتا، جیسے شیٔ اور ممکن کی نقیضیں: لاشیٔ اور لاممکن، جن کے افراد نہیں پائے جاتے: ان میں رفع تصادق تو پایا جائے گا، کیوں کہ سالبہ قضیہ وجودِ موضوع کا تقاضہ نہیں کرتا، مگر وہاں صدقِ تفارق نہیں پایا جاسکتا، کیوں کہ موجبہ قضیہ وجودِ موضوع کو چاہتا ہے، پس جب مفہوماتِ شاملہ وغیرہ کی نقیضوں میں رفع تصادق اور صدقِ تفارق میں تلازم نہیں رہا، تو اعتراض بحالہ باقی رہا۔

اعتراض کا دوسرا جواب

اور بہت سے محققین نے امام رازی کے اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ نقیض ایک عدمی

مفہوم ہے، اس لیے اس سے جو قضیہ بنے گا وہ موجبہ سالبۃ المحمول ہوگا، جو سالبہ بسیطہ کے حکم میں ہوتا ہے یعنی جس طرح سالبہ بسیطہ: وجودِ موضوع کا تقاضہ نہیں کرتا، اسی طرح موجبہ سالبۃ المحمول بھی وجودِ موضوع کا تقاضا نہیں کرتا، پس مفہوماتِ شاملہ کی نقیضوں سے بھی موجبہ سالبۃ المحمول بن سکے گا اور وہ سالبہ کے حکم میں ہوگا، پس رفعِ تصادق اور صدقِ تفارق میں تلازم ثابت ہوا اور اعتراض ختم ہوگیا۔

مگر یہ جواب بھی صحیح نہیں: مصنفؒ فرماتے ہیں: اول تو ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ موجبہ سالبۃ المحمول وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا، بلکہ ہر موجبہ وجودِ موضوع کو چاہتا ہے، خواہ اس کا محمول سالبہ ہو یا موجبہ۔

اور اگر یہ بات تسلیم کرلی جائے تو وہ مفہوماتِ وجودیہ کی حد تک تسلیم کی جاسکتی ہے، مثلاً شیٔ اور ممکن کی نقیضوں سے جو موجبہ سالبۃ المحمول بنے گا اس کے بارے میں یہ بات تسلیم کی جاسکتی ہے کہ وہ وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا، مگر جو مفہومات سلبی ہیں، جیسے لا شریك الباری اور لا اجتماع النقیضین: ان کی نقیضوں سے جب موجبہ بنایا جائے گا تو وہاں موضوع کے افراد کا پایا جانا ضروری ہوگا۔

اعتراض کا صحیح جواب

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں: پس صحیح جواب یہ ہے کہ دعوی میں تخصیص کی جائے۔ دعوی یہ تھا کہ متساویان کی نقیضوں میں بھی تساوی کی نسبت ہوتی ہے، یہ بات عام نہیں ہے، بلکہ مفہوماتِ شاملہ کی نقیضوں کے علاوہ کے لیے ہے، اگر مفہوماتِ شاملہ میں سے دو کلیوں میں تساوی کی نسبت ہوگی تو ان کی نقیضوں میں تساوی کی نسبت ضروری نہیں، صرف مفہوماتِ شاملہ کے علاوہ کی نقیضوں میں تساوی کی نسبت ضروری ہے۔

ملحوظہ: اب اگر کوئی سوال کرے کہ فن منطق کے قواعد: کلیہ ہوتے ہیں، پس دعوی میں تخصیص کیسے درست ہوگی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مفہوماتِ شاملہ کی نقیضوں سے بحث قلیل الجدوی (بے فائدہ) ہے، اس لیے اگر وہ خارج ہوجائیں تو کوئی حرج نہیں۔

وَنَقِيضُ الأَعَمِّ والأَخَصِّ مُطْلَقًا بِالْعَكْسِ، فَإِنَّ انْتِفَاءَ العامِّ مَلْزُوْمُ انْتِفَاءِ الخاصِّ، وَلاعَكْسَ، تحقيقاً لِمعنَى العُمومِ.

ترجمہ: اوراعم واخص مطلق کی نقیض عینین کے عکس کے ساتھ ہوتی ہے، اس لیے کہ عام کا نہ رہنا خاص کے نہ رہنے کا ملزوم ہے، یعنی انتفاء عام کے لیے انتفاع خاص لازم ہے، جیسے حیوان نہ رہے تو انسان بھی نہیں رہے گا۔ اور اس کا برعکس نہیں، یعنی انتفائے خاص کے لیے انتفاء عام لازم نہیں، جیسے انسان نہ رہے تو حیوان کا نہ رہنا ضروری نہیں، فرس، بقر کی شکل میں حیوان رہ سکتا ہے عموم کے معنی کو بروئے کار لانے کے لیے، یعنی عموم کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کا انتفاء خاص کے انتفاء کے لیے لازم نہ ہو۔

عام وخاص مطلق کی نقیضوں میں بھی عام وخاص مطلق کی نسبت ہوتی ہے مگر عکسِ طرفین کے ساتھ

جن دو کلیوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے، ان کی نقیضوں میں بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے، مگر اصل میں جو کلی عام ہوتی ہے وہ نقیض میں خاص ہوجاتی ہے، اور اصل میں جو کلی خاص ہوتی ہے وہ نقیض میں عام ہوجاتی ہے، جیسے انسان اور حیوان میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، اور انسان خاص ہے، اور حیوان عام، پس ان کی نقیضوں میں بھی یہی نسبت ہوگی، البتہ انسان کی نقیض لا انسان عام ہوگی، اور حیوان کی نقیض لاحیوان خاص ہوگی، اور موجبہ کلیہ اس طرح بنے گا: **کل لاحیوانٍ لاإنسانٌ** یعنی ہر وہ چیز جو جاندار نہیں، وہ انسان بھی نہیں اس میں **لاحیوان** کو موضوع اس لیے بنایا گیا ہے کہ وہ خاص ہے، اور سالبہ جزئیہ اس طرح بنے گا: **بعض اللا إنسانِ ليس بلاحيوانٍ** یعنی جو چیزیں انسان نہیں ہیں، وہ لاحیوان نہیں ہیں، بلکہ حیوان ہیں۔

قوله: فإن انتفاء العام: اس عبارت میں اس بات کی دلیل بیان کی گئی ہے کہ عام کلی کی نقیض خاص ہوجاتی ہے، اس لیے جہاں عام کی نقیض پائی جائے گی، وہاں خاص کلی کی

نقیض کا پایا جانا ضروری ہوگا، کیوں کہ خاص کے وجود کے لیے عام کا وجود لازم ہے، جہاں لاحیوان پایا جائے گا وہاں لاانسان ضرور پایا جائے گا، کیوں کہ جو چیز جاندار نہیں وہ انسان کیسے ہوسکتی ہے؟ وہ ضرور لاانسان ہوگی۔

قوله: ولاعکس: یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خاص کلی کی نقیض عام ہوجاتی ہے، یعنی جہاں خاص کلی کی نقیض پائی جائے وہاں عام کی نقیض کا پایا جانا ضروری نہیں، اس لئے کہ خاص کے انتفاء کے لیے عام کا انتفاء لازم نہیں، کیوں کہ اگر عام کا انتفاء لازم ہوگا تو عام کا عموم باقی نہیں رہے گا، جیسے لاانسان جو خاص کلی کی نقیض ہے لاحیوان سے عام ہے، کیوں کہ گھوڑا لاانسان ہے مگر لاحیوان نہیں۔

> **وشُكِّكَ بِأَنَّ "لَاَاجْتماعَ النقيضَيْنِ" أَعَمُّ من الإنسانِ، مَعَ أَنَّ بَيْنَ نَقِيْضَيْهِمَا تبايُنًا.**
>
> **وأيضًا: الممكنُ العامُّ عامٌّ من الممكنِ الخاصِّ، فكلُّ لاممكنٍ عامٍّ: لاممكنٌ خاصٌّ، وكلُّ لاممكنٍ خاصٍّ: إِمَّا واجبٌ أو مُمتَنِعٌ، وكِلاهُمَا ممكنٌ عامٌّ، فكلُّ لاممكنٍ عامٍّ ممكنٌ عامٌّ.**
>
> **والجوابُ مَامَرَّ من التخصيصِ.**

ترجمہ: اور شک وارد کیا گیا بایں طور کہ لا اجتماع النقیضین: انسان سے عام ہے، حالاں کہ ان کی نقیضوں کے درمیان تباین ہے...... اور نیز ممکن عام: ممکن خاص سے عام ہے۔ پس ہر لاممکن عام: لاممکن خاص ہے، اور ہر لاممکن خاص یا تو واجب ہے یا ممتنع، اور دونوں ہی ممکن عام ہیں، پس ہر لاممکن عام: ممکن عام ہے...... اور جواب وہی تخصیص کرنا ہے جس کا تذکرہ اوپر آچکا۔

تشریح: اوپر جو بیان کیا گیا کہ عام وخاص مطلق کی نقیضوں میں بھی وہی نسبت ہوتی ہے مگر عینین کے عکس کے ساتھ، اس پر مفہوماتِ شاملہ کے ذریعہ دو اعتراض کئے گئے ہیں:

پہلا اعتراض: ہمارے پاس دو کلیاں ہیں: ایک: لا اجتماع النقیضین اور دوسری:

انسان۔ان دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے،پہلی کلی عام ہے،اور دوسری خاص، پس ان کی نقیضوں میں یعنی اجتماع النقیضین اور لاانسان میں بھی یہی نسبت ہونی چاہئے مع عکسِ عینین ، حالاں کہ ان میں تباین کی نسبت ہے، کیوں کہ اجتماع النقیضین : لاانسان کے ساتھ کہیں بھی جمع نہیں ہوسکتا۔

دوسرا اعتراض: ممکن عام اور ممکن خاص میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، اول عام ہے، کیوں کہ اس میں صرف ایک جانب سے سلبِ ضرورت ہوتی ہے، اور دوم خاص ہے کیوں کہ اس میں دونوں جانبوں سے سلب ضرورت ہوتی ہے، پس ان کی نقیضوں میں یعنی لاممکن عام اور لاممکن خاص میں بھی یہی نسبت ہونی چاہئے ، مع عکسِ عینین ، حالانکہ نقیضوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ماننے سے ایک محال لازم آتا ہے، اور جو چیز محال کو مستلزم ہووہ خود محال ہوتی ہے۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر نقیضوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی تو لاممکن عام: خاص ہوگا، اور لاممکن خاص: عام ہوگا، پس جہاں لاممکن عام پایا جائے گا وہاں لاممکن خاص ضرور پایا جائے گا (یہ قیاس کا ایک مقدمہ ہوا)اور لاممکن خاص کے دو ہی فرد ہیں: واجب اور ممتنع (یہ قیاس کا دوسرا مقدمہ ہوا) پس نتیجہ نکلے گا کہ ہر لاممکن عام یا تو واجب ہے یا ممتنع ، پس واجب اور ممتنع لاممکن عام کے فرد ہوئے۔

اور یہ نتیجہ صحیح ہے یا نہیں؟ اس کو جانچنے کے لیے دوسرا قیاس بنائیں گے، اور اِس نتیجہ کو اس قیاس کا پہلا مقدمہ بنائیں گے اور کہیں گے: ہر لاممکن عام یا تو واجب ہے یا ممتنع (صغری) اور ہر واجب یا ممتنع ممکن عام ہے (کبری) پس نتیجہ نکلے گا کہ ہر لاممکن عام ممکن عام ہے، حالاں کہ واجب اور ممتنع ممکن عام ہیں، کیوں کہ ہر ایک میں ایک جانب سے سلبِ ضرورت ہے، واجب میں جانبِ سلب سے ضرورت کی نفی ہوتی ہے، یعنی اس کے لیے موجود نہ ہونا ضروری نہیں، اور ممتنع میں ایجابی جانب سے ضرورت کی نفی ہوتی ہے، یعنی ممتنع کے لیے پایا جانا ضروری نہیں۔ اور یہ نتیجہ کہ ہر لاممکن عام ممکن عام ہے: اجتماع متنافیین ہے جو محال ہے، اور یہ محال لازم آیا ہے، عام وخاص مطلق کی نقیضوں کو عکس عینین کے ساتھ عام

وخاص مطلق ماننے سے، پس یہ نسبت غلط ہوگئی۔

اورعربی میں دونوں قیاس اس طرح بنیں گے: كل لاممكنٍ عامٍ لاممكنٌ خاصٌ (لاممکن عام چوں کہ خاص کلی ہے اس لیے اس کو موجبہ کلیہ کا موضوع بنایا) وكل لاممكنٍ خاصٍ إمّا واجبٌ أو ممتنع(کبریٰ) فكل لاممكنٍ عامٍ إما واجب أوممتنع (نتیجہ) اور دوسرا قیاس اس طرح بنایا جائے گا جس میں یہ نتیجہ صغریٰ ہوگا۔ كل لاممكن عام إما واجب أو ممتنع(صغریٰ) وكل واجبٍ أو ممتنعٍ ممكنٌ عامٌ(صغریٰ) فكل لاممكنٍ عامٍ ممكنٌ عامٌ(نتیجہ)

اور مذکورہ دونوں اعتراضوں کا جواب یہ ہے کہ عام وخاص مطلق کی نقیضوں میں جو نسبت بیان کی گئی ہے وہ مفہوماتِ شاملہ کے علاوہ میں ہے، اور اجتماع النقیضین اور ممکن خاص مفہوماتِ شاملہ میں سے ہیں، اس لیے ان کے ذریعہ اعتراض کرنا درست نہیں۔

> وبَيْنَ نَقِيْضَيِ الأَعَمِّ والأَخَصِّ من وجهٍ: تبايُنٌ، جُزْئِيٌّ، كالْمُتَبَايِنَيْنِ، وَهو التفارقُ في الجُمْلَةِ.
>
> لِأَنَّ بَيْنَ الْعَيْنَيْنِ تفَارُقًا، فَحَيْثُ يَصْدُقُ عينُ أحدِهِمَا: يصدُقُ نقيضُ الآخرِ.
>
> وهو قَدْ يَتَحقَّقُ في ضِمْنِ التَّبَايُنِ الْكُلِّي، كَاللَّاحَجَرِ وَاللَّاحيوانِ، والإنسانِ واللاناطقِ، وقد يتحقَّقُ في ضِمنِ العُمومِ من وجهٍ، كالْأَبْيَضِ والإنسانِ، والحجرِ والحيوانِ.
>
> وهٰهُنَا سُوالٌ وجوابٌ على طَبْقِ مَامَرَّ.

ترجمہ: اوراعم واخص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہوتا ہے، متبائنان کی طرح یعنی جس طرح متبائنان کی نقیضوں میں تبائن جزئی ہوتا ہے، اسی طرح اعم واخص من وجہ کی نقیضوں میں بھی تبائن جزئی ہوتا ہے، اور تباین جزئی: تفارق فی الجملہ کا نام ہے، یعنی کسی بھی جگہ ایک کلی کا دوسری کلی سے علاحدہ ہوجانا تباین جزئی کہلاتا ہے......اس لیے کہ

(من وجہ اور تباین کی صورت میں) عینین کے درمیان (یعنی اصل دوکلیوں کے درمیان) تفارق ہوتا ہے، پس جس جگہ ان دونوں میں سے ایک کا عین صادق آئے گا دوسرے کی نقیض صادق آئے گی ......اور تباین جزئی کبھی تباین کلی کے ضمن میں پایا جاتا ہے، جیسے **لاحجر اور لاحیوان اور انسان اور لاناطق،** اور کبھی عموم وخصوص من وجہ کے ضمن میں پایا جاتا ہے، جیسے: **أبیض اور انسان اور حجر اور حیوان** ......اور یہاں گذرے ہوئے طریقہ پر سوال وجواب ہیں۔

جن دوکلیوں میں من وجہ کی نسبت ہوتی ہے انکی نقیضوں میں تباین جزئی ہوتا ہے

اور

جن دوکلیوں میں تباین کی نسبت ہوتی ہے انکی نقیضوں میں بھی تباین جزئی ہوتا ہے

۱-جن دوکلیوں میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے، ان کی نقیضوں میں تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے، اور تباین جزئی: من وجہ اور تباین کلی کا مجموعہ ہے۔ جیسے حیوان اور ابیض میں من وجہ کی نسبت ہے، اور ان کی نقیضوں میں یعنی لاحیوان اور لاابیض میں بھی من وجہ کی نسبت ہے، کالا کپڑا مادۂ اجتماعی ہے، کیوں کہ وہ لاحیوان بھی ہے اور لاابیض بھی، اور سفید رومال اور کالی بھینس مادۂ افتراقی ہیں، اول صرف لاحیوان ہے، لاابیض نہیں، اور ثانی صرف لاابیض ہے، لاحیوان نہیں......اور حیوان اور لاانسان میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، فرس وبقر وغنم وغیرہ مادۂ اجتماعی ہیں، اور انسان اور پتھر مادۂ افتراقی ہیں، اور ان کی نقیضوں میں یعنی لاحیوان اور انسان میں تباین کلی کی نسبت ہے، کیوں کہ ان سے دو سالبہ کلیہ بنتے ہیں: **لاشیئ من اللاحیوان بإنسان** (کوئی غیر جاندار انسان نہیں) اور **لاشیئ من الإنسان بلاحیوان** (کوئی انسان غیر جاندار نہیں) یہ دونوں قضیے سچے ہیں، پس معلوم ہوا کہ لاحیوان اور انسان میں تباین کلی کی نسبت ہے۔

۲-اور جن دوکلیوں کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے، ان کی نقیضوں میں

تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے، یعنی کہیں تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے، اور کہیں عموم وخصوص من وجہ کی، جیسے موجود اور معدوم میں تباین کلی ہے، اور ان کی نقیضوں میں یعنی لاموجود اور لامعدوم میں بھی تباین کلی ہے...... اور انسان اور حجر میں تباین کلی ہے اور ان کی نقیضوں میں یعنی لاانسان اور لاحجر میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، گھوڑا مادۂ اجتماعی ہے، کیوں کہ وہ لاانسان بھی ہے اور لاحجر بھی، اور پتھر اور انسان مادۂ افتراقی ہیں، اول صرف لاانسان ہے لاحجر نہیں، اور ثانی صرف لاحجر ہے لاانسان نہیں۔

تباین جزئی کی تعریف

دوکلیوں کا بعض جگہوں میں ایک دوسرے سے جدا ہوجانا تباین جزئی ہے، کیوں کہ تباین جزئی: تباین کلی اور من وجہ کے مجموعہ کا نام ہے، اور من وجہ میں ایک مادۂ اجتماعی ہوتا ہے، پس تباین جزئی کی صورت میں دونوں کلیاں کہیں اکٹھا ہونگی اور کہیں جدا ہونگی، یہی تفارق فی الجملہ ہے۔

نقیضوں میں تبائن جزئی کی دلیل

دعوی یہ ہے کہ عام وخاص من وجہ اور متبائنان کی نقیضوں میں تبائن جزئی ہوتا ہے۔ اور اس کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ متبائنان میں تو ہر کلی دوسرے کے بغیر صادق آتی ہے، پس ان میں تو تفارق ہوتا ہی ہے، اور من وجہ میں اگرچہ ایک مادۂ اجتماعی ہوتا ہے مگر دو مادوں میں ہر کلی دوسری کے بغیر پائی جاتی ہے، اس لیے ان میں بھی تفارق ہوتا ہے اور عینین کے تفارق کے لیے نقیضین میں تفارق لازم ہے، کیوں کہ عینین میں تفارق کا مطلب ہے: ایک کلی کی عین دوسری کلی کی نقیض کے ساتھ صادق آئے، اس لیے کہ اگر دوسری کلی کی عین کے ساتھ صادق آئے گی تو تفارق نہیں ہوگا، اور دوسری کلی کی نقیض کے ساتھ صادق نہیں آئے گی، تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا، پس اس سے نقیضین میں بھی تفارق ثابت ہوگیا۔

تباین جزئی کے تحقق کی دوصورتیں

جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ تباین جزئی: تفارق فی الجملہ کو کہتے ہیں، یعنی دوکلیوں میں

سے ہر ایک کا دوسری کے بغیر کہیں صادق آنا، خواہ ہمیشہ بغیر دوسری کے صادق آئے، یا کبھی دوسری کلی کے بغیر صادق آئے، پس تباین جزئی کے تحقق کی دو صورتیں ہونگی، کبھی وہ تباین کلی کے ضمن میں متحقق ہوگی اور کبھی عموم وخصوص من وجہ کے ضمن میں، جیسے انسان اور لا ناطق میں تباین کلی ہے، اور ان کی نقیضوں یعنی لا انسان اور ناطق میں بھی تباین کلی ہے، اور حجر اور حیوان میں تباین کلی ہے، اوران کی نقیضیوں میں یعنی لاحجر اور لاحیوان میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ یہی مطلب ہے متبائنان کی نقیضیوں میں تباین جزئی کی نسبت ہونے کا...... اسی طرح لاحجر اور لاحیوان میں من وجہ کی نسبت ہے، مگران کی نقیضوں میں یعنی حجر اور حیوان میں تباین کلی ہے، اور ابیض اور انسان میں من وجہ کی نسبت ہے اوران کی نقیضوں میں یعنی لا ابیض اور لا انسان میں بھی من وجہ کی نسبت ہے۔ یہی مطلب ہے اعم واخص من وجہ کی نقیضوں میں تباین جزئی کی نسبت ہونے کا۔

مفہوماتِ شاملہ کے ذریعہ اعتراض اوراس کا جواب

اوپر متبائنان اور عام وخاص من وجہ کی نقیضوں میں جونسبت بیان کی گئی ہے، اس پر بھی مفہوماتِ شاملہ کے ذریعہ اعتراض کیا جاسکتا ہے۔

اعتراض کی تقریر اس طرح ہوگی کہ لاشیئ اور لاممکن میں تباین کلی ہے، کیوں کہ دونوں میں سے کسی کا کوئی فرد موجود نہیں، پس ہر ایک کلی دوسری کے بغیر صادق آئے گی، اور اسی کا نام تباین کلی ہے، مگران کی نقیضوں میں یعنی شیٔ اور ممکن میں تساوی کی نسبت ہے، تباین جزئی کی نسبت نہیں ہے۔

اسی طرح شیٔ اور لا انسان میں من وجہ کی نسبت ہے، مگران کی نقیضوں میں یعنی لاشیٔ اورانسان میں تباین جزئی کی نسبت نہیں ہوسکتی، کیوں کہ تباین جزئی میں تفارق فی الجملہ ہوتا ہے، یعنی یہ ضروری ہے کہ ہر کلی دوسری کلی کے بغیر کہیں صادق آئے، اور چوں کہ لاشیٔ کا کوئی فرد نہیں، جس پر وہ صادق آئے، اس لیے تفارق متحقق نہیں ہوسکتا —— معلوم ہوا کہ یہ قاعدہ کہ متبائنان اور عام وخاص من وجہ کی نقیضوں میں تباین جزئی ہوتا ہے درست نہیں۔

جواب: اس اعتراض کا بھی وہی جواب ہے جو پہلے دیا جاچکا کہ مفہوماتِ شاملہ بحث

سے خارج ہیں۔

کتاب یاد کریں

۱- نسبت کیا چیز ہے؟ اور کیا نسبت دوکلیوں کے درمیان ہی ہوتی ہے؟ مناطقہ دو کلیوں کے درمیان ہی نسبت کیوں بیان کرتے ہیں؟

۲- چار نسبتیں کیا ہیں؟ اور ہر نسبت میں دونوں کلیوں کے نام کیا ہونگے؟

۳- تساوی، تبائن، تصادق اور تفارق کے معانی بیان کریں۔

۴- تبائن جزئی کونسی نسبت ہے؟

۵- نسبتِ تساوی کا مطلب مع مثال بیان کریں۔

۶- نسبتِ تبائن کا مطلب مع مثال بیان کریں۔

۷- نسبتِ عموم وخصوص مطلق کا مطلب مع مثال بیان کریں۔

۸- نسبتِ عموم وخصوص من وجہ کا مطلب مع مثال بیان کریں۔

۹- نقیض کی تعریف مع مثال بیان کریں اور بتائیں کہ نفی نفی مل کر کیا بنتی ہیں؟

۱۰- جن دوکلیوں میں تساوی کی نسبت ہوتی ہے: ان کی نقیضوں میں کونسی نسبت ہوتی ہے؟ مع مثال بیان کریں۔

۱۱- متساویان کی نقیضوں میں بھی تساوی کی نسبت کی کیا دلیل ہے؟

۱۲- عام وخاص مطلق کی نقیضوں میں کیا نسبت ہوتی ہے؟ مع امثلہ بیان کریں۔

۱۳- عام وخاص من وجہٍ کی نقیضوں میں کیا نسبت ہوتی ہے؟ مع مثال بیان کریں۔

۱۴- جن دوکلیوں میں تباین کی نسبت ہوتی ہے: ان کی نقیضوں میں کونسی نسبت ہوتی ہے؟ مع مثال بیان کریں۔

۱۵- تباین جزئی کی تعریف کریں، اور نقیضوں میں تباین جزئی کی دلیل پیش کریں۔

۱۶- متساویان کی نقیضوں میں بھی تساوی کی نسبت ہوتی ہے: اس پر امام رازی نے مضبوط اعتراض کیا ہے: وہ اعتراض کیا ہے؟

۱۷- مذکورہ اعتراض کا پہلا جواب کیا ہے؟ اور وہ صحیح کیوں نہیں؟
۱۸- مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب کیا ہے؟ اور وہ صحیح کیوں نہیں؟
۱۹- مصنفؒ نے اعتراض کا صحیح جواب کیا دیا ہے؟
۲۰- فإن انتفاء العام الی آخرہ: کس بات کی دلیل ہے؟
۲۱- ولا عکس: کس بات کی دلیل ہے؟
۲۲- عام وخاص مطلق کی نقیضوں میں بھی وہی نسبت ہوتی ہے، مگر عینین کے عکس کے ساتھ: اس پر مفہوماتِ شاملہ کے ذریعہ دو اعتراض کیے جاسکتے ہیں: وہ اعتراض کیا ہیں؟ اور ان کا جواب کیا ہے؟
۲۳- تباین جزئی کے تحقق کی دو صورتیں کیا ہیں؟
۲۴- عموم وخصوص من وجہ اور تباین کلی کی نقیضوں میں تبائن جزئی ہوتا ہے: اس پر کیا اعتراض ہے؟ اور اس کا جواب کیا ہے؟

ثم الكلي: إما عينُ حقيقة الأفراد، أَو داخلٌ فيها: تمامُ المشتركِ بينهَا وبينَ نوعٍ آخر، أَوْلاَ، ويُقالُ لها: ذاتِيَّاتٌ، ورُبَّمَا يُطْلَقُ الذاتِيُّ بِمعنىَ الدَّاخلِ؛ أَوْ خارجٌ يُخْتَصُّ بحقيقةٍ، أَوْلاَ، ويقالُ لهما عرضِيَّاتٌ.

ترجمہ: پھر کلی یا تو افراد کی ماہیت کا عین ہوگی یا ماہیت میں داخل ہوگی (پھر یا تو) اس ماہیت کے درمیان اور دوسری نوع کے درمیان تمام مشترک ہوگی یا (تمام مشترک) نہیں ہوگی، اور ان تینوں کو ذاتیات کہا جاتا ہے، اور کبھی ذاتی کا اطلاق کیا جاتا ہے داخل کے معنی میں (پس اس صورت میں نوع ذاتیات میں داخل نہیں ہوگی) یا (وہ کلی ماہیت سے) خارج ہوگی: کسی ایک حقیقت کے ساتھ خاص ہوگی یا نہیں، اور دونوں کو عرضیات کہا جاتا ہے۔

کلی کی دو قسمیں: ذاتی اور عرضی

مصنف علیہ الرحمہ نقیضوں میں نسبت کے بیان سے فارغ ہو کر اب کلی کی تقسیم کرتے

ہیں: فرماتے ہیں: کلی کی دو قسمیں ہیں: ذاتی اور عرضی۔

۱- ذاتی: وہ کلی ہے جو کسی چیز کی ماہیت میں داخل ہو، خواہ وہ اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہو، یا جزء ہو، پھر خواہ تمام مشترک ہو، یا تمام مشترک نہ ہو، اول کو ''نوع'' ثانی کو ''جنس'' اور ثالث کو ''فصل'' کہتے ہیں۔

۲-عرضی: وہ کلی ہے جو کسی چیز کی ماہیت سے خارج ہو، خواہ وہ ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہو یا نہ ہو، اول کو ''خاصہ'' اور ثانی کو ''عرض عام'' کہتے ہیں۔

اور وجہ حصر: یہ ہے کہ کلی یا تو اپنے افراد کی ماہیت میں داخل ہوگی یا خارج، اگر داخل ہے تو پھر دو صورتیں ہیں: یا تو وہ اپنے افراد کی عین ہوگی یا جزء ہوگی، اول کا نام ''نوع'' ہے اور ثانی دو حال سے خالی نہیں، یا تو اپنے افراد کی حقیقت کے ساتھ خاص ہوگی یا خاص نہیں ہوگی، اگر خاص ہے تو اس کا نام ''فصل'' ہے، جیسے ناطق انسان کے افراد کے ساتھ خاص ہے، اور اگر خاص نہیں تو اس کا نام ''جنس'' ہے، جیسے حیوان انسان کی جنس ہے، کیوں کہ وہ انسان کی ماہیت کا جزء ہے، اور اس کے افراد کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ وہ انسان کے علاوہ فرس بقر وغیرہ کی ماہیت کا بھی جزء ہے —— اور ان تینوں کلیات کو ذاتیات کہتے ہیں۔

اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو، تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو کسی ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہوگی یا نہیں ہوگی، اول کا نام ''خاصہ'' ہے، جیسے ضحک انسان کا خاصہ ہے، اور ثانی کا نام ''عرض عام'' ہے، جیسے مَشْیٌ (چلنا) انسان کی کلی عرضی ہے، کیوں کہ وہ انسان کے ساتھ خاص نہیں، دیگر حیوانات بھی چلتے ہیں۔

فائدہ(۱): نوع اپنے افراد کی حقیقت میں داخل نہیں ہوتی، بلکہ وہ افراد کی حقیقت کا عین ہوتی ہے، مگر اس کو کلی ذاتی اس لیے کہتے ہیں کہ وہ اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہیں ہوتی —— اور بعض لوگ ذاتی صرف اس کلی کو کہتے ہیں جو افراد کی حقیقت کا جزء ہو، پس ان کے نزدیک کلی ذاتی صرف دو ہونگی: جنس اور فصل، وہ نوع کو کلی ذاتی میں شمار نہیں کریں گے۔

فائدہ(۲): ذات، ماہیت اور حقیقت مترادف الفاظ ہیں، پس انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے، اور وہی اس کی ماہیت ہے، اور وہی اس کی ذات ہے۔

اورذاتی میں ی نسبت کی ہے،یعنی ذات کی طرف منسوب،پس ذاتی کے معنی ہونگے: کسی ماہیت کا جزء،اس کی جمع ذاتیات ہے،اور ماہیت کےاجزاءکوذاتیات کہتے ہیں۔

اورنوع چوں کہ کسی ماہیت کا جزءنہیں ہوتی، بلکہ عین ہوتی ہے، جیسے انسان حیوان ناطق کا جزءنہیں، بلکہ اس کا عین ہے،اس لیے قاعدہ سے نوع کو ذاتی نہیں کہنا چاہئے،مگر اس کومجازاًاس وجہ سے ذاتی کہہ دیا جاتا ہے کہ وہ ماہیت سے خارج بھی کوئی چیزنہیں۔

فائدہ(۳):تمام مشترک وہ جزءکہلاتا ہے جودو یا زیادہ ماھیتوں کے درمیان مشترک ہو،اوران ماھیتوں میں مشترک جزءصرف وہی ہو،کوئی اور جزءمشترک نہ ہو،اوراگرکوئی اور چیزان میں مشترک ہوتو وہ ماہیت سے خارج ہو،جیسے حیوان: انسان،فرس، بقر،غنم وغیرہ میں تمام مشترک ہے،کیوں کہ حیوانیت ماہیات کے درمیان جزءمشترک ہےاورصرف یہی جزءان ماہیات کے درمیان مشترک ہے،کوئی اور جزءمشترک نہیں —— اور ماشی ہونا بھی اگرچہ مشترک ہے،مگروہ ماہیت سے خارج ہے۔

فائدہ(۴):عرضی میں ی نسبت کی ہے،یعنی عرض کی طرف منسوب،اورعرض کے دو معنی ہیں:

۱–وہ چیز جوموضوع کےساتھ قائم ہو۔یہ جوہر کامقابل ہے،یہ یہاں مرادنہیں۔

۲– وہ چیز جو ماہیت سے خارج ہو،اور ماہیت پرمحمول ہو،خواہ محمول علیہ کے ساتھ خاص ہویانہ ہو،جیسے إنسانٌ ضاحكٌ اورإنسانٌ ماشٍ۔یہاں عرض کے یہی معنی مراد ہیں۔

وَالجُمهورُ على أَنَّ العرضَ غيرُ العرضيّ وغيرُ المَحَلِّ حقيقةً.
قال بعضُ الأفاضِلِ: طبيعةُ العرضِ لابِشرطِ شيئٍ عرضيٌّ، وبِشرطِ شيئٍ المَحَلُّ، وبشرط لاشيئٍ العرضُ المقابلُ للجوهرِ، وَلِذَا صَحَّ النِّسْوَةُ أربعٌ والماءُ ذِرَاعٌ.
وَمِنْ ثَمَّ قَالَ: إِنَّ الْمُشْتَقَّ لَايَدُلُّ عَلَى النِّسْبَةِ، ولاَ عَلَى المَوْصُوْفِ: لاعامًّا ولا خاصًّا، بل معناه: هو القَدْرُ النَّاعِتُ وَحْدَهُ، هٰذَا هُوَ الحَقُّ.

وَيُؤَيِّدُهُ، ماقال ابنُ سِينا: وجودُ الأَعْراضِ فِي أَنفُسِهَا: هُوَ وجودُها لِمَحَالِّهَا.

ترجمہ: اور جمہور اس رائے پر ہیں کہ عرض حقیقۃً یعنی بالذات عرضی اور محل کے علاوہ ہے...... بعض بڑے حضرات نے فرمایا: عرض کی ماہیت لابشرط شئ کے درجہ میں یعنی اطلاق کے درجہ میں عرضی ہے، اور بشرط شئ کے درجہ میں یعنی تقیید وجودی کے درجہ میں محل ہے، اور بشرط لاشئ کے درجہ میں یعنی تقیید سلبی کے درجہ میں عرض ہے جو جوہر کا مقابل ہے (پس تینوں صورتوں میں فرق صرف اعتباری ہے) اور اسی وجہ سے النسوة أربعٌ اور الماء ذراعٌ کہنا درست ہے...... اور اسی جگہ سے (محقق دوّانی نے) فرمایا کہ مشتق نہ تو نسبت پر دلالت کرتا ہے اور نہ اس ذات پر دلالت کرتا ہے جو صفت کے ساتھ متصف ہے: نہ موصوفِ عام پر دلالت کرتا ہے نہ موصوف خاص پر، بلکہ مشتق کے معنی: قدر ناعت ہی کے ہیں، یہی مذہب حق ہے...... اور اس کی تائید اُس بات سے ہوتی ہے جو شیخ الرئیس ابن سینا نے فرمائی ہے کہ اعراض کا وجود فی نفسہ ان کا ان کے محلوں میں پایا جانا ہے۔

عرض، عرضی اور محل میں تغایر حقیقۃً ہے یا اعتباری؟

عرض، عرضی اور محل تینوں حقیقتاً علاحدہ علاحدہ چیزیں ہیں، یا ان میں صرف اعتباری فرق ہے؟

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ تینوں میں تغایر ذاتی ہے، یعنی تینوں حقیقۃً الگ الگ چیزیں ہیں، اور بعض بڑے حضرات نے کہا ہے کہ یہ تینوں چیزیں بالذات متحد ہیں، اور ان میں فرق صرف اعتباری ہے ـــــ اور مصنف رحمہ اللہ کا رجحان بڑے حضرات کے قول کی طرف ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

مذکورہ مسئلہ کی وضاحت کے لئے پہلے تین چیزوں کی تعریفات ذہن نشیں کرلیں:

۱- عرض: وہ موجود ہے جو اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج ہو، جیسے سیاہی، سفیدی وغیرہ یہ چیزیں جب بھی پائی جائیں گی: کسی محل میں پائی جائیں گی۔

۲-عرضی: وہ مفہوم ہے جو کسی عرض سے مشتق کیا جائے، جیسے اسود، ابیض، کاتب وغیرہ سواد، بیاض اور کتابت وغیرہ سے مشتق ہیں۔

۳-محل: وہ چیز ہے جس کے ساتھ کوئی عرض قائم ہو، جیسے کپڑا۔اس کے ساتھ سیاہی یا سفیدی قائم ہوتی ہے، اور انسان اس کے ساتھ کتابت قائم ہوتی ہے، پس سواد، بیاض اور کتابت عرض ہیں، اور اسود، ابیض اور کاتب عرضی ہیں، اور کپڑا اور انسان وغیرہ محل ہیں۔

اب جاننا چاہئے کہ جمہور ان تینوں میں تغائر ذاتی مانتے ہیں، وہ عرض اور عرضی میں چند طرح سے مغایرت ثابت کرتے ہیں۔

۱-عرضی محمول ہوتی ہے اور عرض محمول نہیں ہوتا، **الجسم أبیض** کہنا صحیح ہے، مگر **الجسمُ بَیَاضٌ** کہنا صحیح نہیں۔

۲-جس صورت میں عرضی: عرض سے مشتق نہ ہو، بلکہ جامد ہو، تو اس وقت وہ جوہر ہوگی، جیسے حیوان (جنس) اسم جامد ہے، اور وہ ناطق (فصل) کو عارض ہوتا ہے اس لیے وہ عرضی ہے، مگر عرض نہیں ہے، بلکہ جوہر ہے اور جوہر اور عرض میں تباین ہے، پس جب حیوان جوہر ہوا تو عرض نہیں ہوسکتا۔پس عرض اور عرضی میں تبائن ثابت ہوگیا۔

۳-عرضی جس وقت عرض سے مشتق ہو تو وہ ذات اور مبدأ سے مرکب ہوگی، اور عرض ہمیشہ بسیط ہوتا ہے، کیوں کہ عرض صرف مبدأ کا نام ہے، اور ظاہر ہے کہ مرکب اور بسیط میں تغایر ذاتی ہوتا ہے۔

اور عرض اور محل میں چند طرح سے تغائر ذاتی ہے:

۱-عرض محل کے ساتھ قائم ہوتا ہے، اور قائم اور ماقام بہ میں مغایرت ہوتی ہے۔

۲-عرض: محل میں حلول کرنے والا ہوتا ہے اور حال اور محل میں مغایرت ہوتی ہے۔

۳-کبھی عرض زائل ہوجاتا ہے اور محل باقی رہتا ہے، مثلاً سفیدی یا سیاہی ختم ہوجاتی ہے مگر جسم (یعنی کپڑا وغیرہ) باقی رہتا ہے۔

اور عرضی اور محل میں مغایرت تو بالکل ظاہر ہے، کیوں کہ جب عرضی کا مبدأ یعنی عرض محل کے مغایر ہے تو مشتق بھی محل کے مغایر ہوگا......علاوہ ازیں عرضی ایک انتزاعی مفہوم

ہے جس کا خارج میں وجود نہیں، اور محل خارج میں موجود ہوتا ہے، پس دونوں میں مغایرت اظہر من الشّمس ہے۔

اعتباراتِ ثلاثہ کا بیان

اور بعض افاضل کی بات کو سمجھنے کے لئے اعتبارات ثلاثہ یعنی بشرط شئ، اور لابشرط شئ اور بشرط لاشئ کو سمجھ لینا چاہئے ـــــــ اعتبارات دوطرح کے ہیں: ایک: اطلاق کا درجہ ہے، دوسرا: تقیید کا یعنی ایک مطلق ہونے کا درجہ ہے، اور دوسرا مقید ہونے کا۔

پھر مقید ہونے کی دوصورتیں ہیں: (۱) ثبوت کے ساتھ مقید ہونا (۲) نفی کے ساتھ مقید ہونا ـــــــ اطلاق کا درجہ لابشرط شئ کہلاتا ہے، اور تقیید کا درجہ اگر قید وجودی ہے تو بشرط شئ کہلاتا ہے، اور اگر قید سلبی ہے تو اس کو بشرط لاشئ کہتے ہیں، مثلاً آپ کسی دوست سے کہیں کہ صبح آپ کی ناشتہ کی دعوت ہے، اور ناشتہ میں آپ کیا کھلائیں گے اس کا تذکرہ نہ کریں تو یہ دعوت لابشرط شئ ہے، یعنی یہ دعوت کسی چیز کی شرط کے ساتھ مقید نہیں، بلکہ مطلق ہے۔ اور اگر آپ کہیں کہ کل آپ کی مرغ کی دعوت ہے تو یہ دعوت بشرط شئ ہے، اور وہ شئ جس کی شرط کے ساتھ دعوت کی گئی ہے وہ مرغ ہے۔ اور اگر آپ کہیں کہ کل آپ کی دعوت ہے مگر مرغ نہیں پکے گا تو یہ دعوت بشرط لاشئ ہے، یعنی ایک چیز کی نفی کی شرط کے ساتھ دعوت ہے۔

اب سمجھنا چاہئے کہ بعض افاضل یہ کہتے ہیں کہ عرض، عرضی اور محل بالذات ایک چیز ہیں، ان میں مغایرت صرف اعتباری ہے، یعنی اگر عرض کی ماہیت کو مطلق لیا جائے (لابشرط شئ کے درجہ میں) تو وہ عرضی ہے، اور اگر اس کو بشرط شئ کے درجہ میں لیا جائے تو اس کو محل کہتے ہیں، اور اگر بشرط لاشئ کے درجہ میں لیا جائے تو وہ جوہر کا مقابل عرض ہے، یعنی اگر عرض اور اس کے موضوع (محل) کے درمیان نہ مقارنت کا لحاظ کیا جائے اور نہ عدم مقارنت کا، تو اس کو عرضی کہیں گے، اور جب مقارنت کا لحاظ کیا جائے تو اس کو محل کہیں گے، اور جب عدم مقارنت کا لحاظ کیا جائے تو اس کو عرض کہیں گے جو جوہر کا مقابل ہے۔

اور بعض افاضل کی دلیل یہ ہے کہ یہ تینوں چیزیں بالذات ایک ہیں، جبھی النسوۃ

أربع (عورتیں چار ہیں) اور الماء ذراعٌ (پانی ایک ہاتھ ہے) کہنا صحیح ہے، پہلی مثال میں لفظ أربع عرضی ہے، اور دوسری مثال میں لفظ ذراع عرضی ہے، ان کا حمل النسوۃ اور الماءُ پر ہورہا ہے، اور النسوۃ اور الماء دونوں محل ہیں اور حمل اتحاد کا تقاضہ کرتا ہے، پس ان دونوں مثالوں سے عرض اور عرضی کا محل کے ساتھ اتحاد ثابت ہوا ——— اور عرض اور عرضی میں اتحاد کی مثال مصنفؒ نے بیان نہیں کی، تینوں کے اتحاد کی جامع مثال ذات واجب الوجود ہے، اس میں ذات محل ہے، وجود عرض ہے اور موجود عرضی ہے، اور وہ تینوں ایک ہیں، پس ثابت ہوا کہ عرض، عرضی اور محل میں اتحاد ذاتی ہے، اور تغایر اعتباری۔

قوله: ومن ثم قال: یہ عبارت عرض اور عرضی کے بالذات متحد ہونے کی دلیل ہے، اور محقق دوانی کا قول ہے۔ اس تفریع سے محل کے ساتھ اتحاد کا کوئی تعلق نہیں۔

اس تفریع کو سمجھنے کے لیے پہلے ایک مسئلہ سمجھنا ضروری ہے:

مسئلہ: اسم مشتق جیسے کاتب، ابیض اور اسود وغیرہ میں اختلاف ہے: سید شریف جرجانی فرماتے ہیں: تمام مشتقات دو چیزوں سے مرکب ہوتے ہیں: مبدأ سے اور نسبت سے، مثلاً کاتب میں دو چیزیں ہیں: ایک کتابت، دوسری: **من له الكتابة** یعنی وصفِ کتابت کی جس ذات کی طرف نسبت ہے۔

اور اہل عربیت کی رائے یہ ہے کہ مشتقات تین چیزوں سے مرکب ہوتے ہیں: مبدأ سے، نسبت سے اور ذات سے، یعنی ان کے نزدیک 'کاتب' میں تین چیزیں ہیں: ایک: مشتق کا مبدأ یعنی کتابت، دوم: ذات مبہم، سوم: ذات کی طرف اس مبدأ کی نسبت۔

اور علامہ دوانی فرماتے ہیں: تمام مشتقات مبدأ کی طرح بسیط ہوتے ہیں، یعنی جس طرح مبدأ نسبت اور موصوف پر دلالت نہیں کرتا، مشتق بھی ان دونوں پر دلالت نہیں کرتا، پس جب مبدأ اور مشتق میں اتحاد ہوا تو عرض اور عرضی میں بھی اتحاد ہوگا، کیوں کہ مبدأ عرض ہے، اور مشتق عرضی ہے۔

اور مشتق کی نسبت پر دلالت نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ نسبت کے تحقق کے لیے منسوب اور منسوب الیہ کا ہونا ضروری ہے، اور جب مشتق کی دلالت نہ عام ذات پر ہے، اور نہ خاص

ذات پر تو اب نہ منسوب پایا جائے گا اور نہ منسوب الیہ، پس جب دونوں نہیں ہیں تو ثابت ہوا کہ مشتق کی دلالت نسبت پر متحقق نہیں۔

اور مشتقات کے کسی عام ذات پر یا خاص ذات پر دلالت نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان کی دلالت عام ذات (موصوف عام) پر مانی جائے گی تو عرض عام اور فصل ایک چیز ہوجائیں گے، کیوں کہ اس صورت میں کاتب کے معنی ہونگے: **شيئٌ له الكتابةُ** پس کاتب جو کہ انسان کے لیے خاصہ تھا ہر شئ کے لیے ثابت ہوگیا، پس وہ عرض عام بن گیا۔ **وهو كما ترىٰ**۔

اور اگر ان کی دلالت خاص ذات (موصوفِ خاص) پر مانی جائے گی تو اس صورت میں ممکن کا واجب ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے، کیوں کہ اس صورت میں کاتب کے معنی ہونگے: **الإنسان: إنسانٌ له الكتابة** اور یہ ثبوت الشئ لنفسہ ہے جو ضروری اور واجب ہے، پس جو چیز ممکن تھی وہ واجب ہوگئی۔ **وهذا أيضا خُلفٌ**۔

الغرض یہ بات ثابت ہوگئی کہ مشتق بھی مبدأ کی طرح بسیط ہے، اور مشتق کے معنی صرف قدر ناعت کے ہیں، یعنی مشتق: وہ امر ہے جو کسی چیز کے لیے صفت واقع ہو، جیسے اسود اور ابیض کے معنی ہیں: سیاہ اور سفید۔ پس عرض اور عرضی میں اتحاد ذاتی ثابت ہوگیا۔

قوله: هذا هو الحق: مصنف کی یہ عبارت گول مول ہے اور ھذا کے مشار الیہ میں دو احتمال ہیں: (۱) مشتقات کا بسیط ہونا حق ہے، اس احتمال کی صورت میں سید شریف اور اہل عربیت پر رد ہوگا (۲) عرض، عرضی اور محل میں بالذات اتحاد کی طرف بھی اشارہ ہوسکتا ہے جیسا کہ بعض افاضل نے فرمایا ہے۔

قوله: ويؤيده: اس عبارت سے ان افاضل کی تائید مقصود ہے جو عرض، عرضی اور محل میں اتحاد ذاتی کے قائل ہیں۔ مگر یہ خیال رہے کہ ابن سینا کے قول سے صرف عرض اور محل میں اتحاد ثابت ہوتا ہے، عرضی اور عرض میں، یا عرضی اور محل میں اتحاد ثابت نہیں ہوتا۔

ابن سینا نے فرمایا: اعراض کے لیے کوئی علاحدہ وجود نہیں ہے، بلکہ محل کا وجود ہی اعراض کا وجود ہے، مثلاً کاتب کی ذات کے ساتھ کتابت قائم ہے، تو کتابت عرض ہے اور

ذات محل ہے، اور جو ذات کا محل ہے وہی کتاب کا محل ہے۔ اسی طرح اسود اور ابیض میں سمجھنا چاہیئے۔ اور جب دونوں کا وجود ایک ہوا تو لازم آئے گا کہ دونوں کی ذات بھی ایک ہو، کیوں کہ وجود میں اتحاد کے لیے ذات میں اتحاد لازم ہے، کیوں کہ اگر ذات میں اتحاد نہ ہو، بلکہ دونوں متباین ہوں تو پھر وجود میں اتحاد کیسے ہوسکتا ہے؟

نوٹ: مصنفؒ نے اگرچہ بعض افاضل کے قول کو شدومد کے ساتھ ثابت کیا ہے، مگر صحیح بات وہی ہے جو کہ جمہور نے فرمائی ہے، یعنی عرض، عرضی اور محل بالذات متغائر ہیں۔ اور مصنف نے بعض افاضل کے قول کی ترجیح میں جو دلائل پیش کیے ہیں، علماء منطق نے ان کو مخدوش ثابت کیا ہے، جس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

کتاب یاد کریں

۱- کلی ذاتی اور کلی عرضی کی تعریفات کریں، اور بتائیں کہ کلی ذاتی کیا کیا ہیں اور عرضی کیا ہیں؟

۲- کلیات پانچ ہیں: ان میں وجہ حصر بیان کریں۔

۳- نوع: افراد کی ماہیت کا عین ہوتی ہے، افراد کی حقیقت میں داخل نہیں ہوتی، پھر اس کو کلی ذاتی کیوں کہتے ہیں؟ اور ذاتی کیا لفظ ہے؟

۴- تمام مشترک کس کو کہتے ہیں؟ اور عرض کے دو معنی کیا ہیں؟ اور عرضی میں کونسے معنی مراد ہیں؟

۵- عرض، عرضی اور محل کی تعریفات کر کے بتائیں کہ ان میں تغائر ذاتی ہے یا اعتباری؟ ہر قول مدلل بیان کریں، اور بتائیں کہ مصنفؒ کا رجحان کس طرف ہے؟

۶- اعتبارات ثلاثہ کیا ہیں؟ مع مثال بیان کریں۔

فَالكُلِيَّاتُ خمسٌ: الأولُ: الجنسُ، وهو: كُلِّيٌّ مَقُوْلٌ على كثيرِيْنَ مختلِفِيْنَ بِالحَقائِقِ فی جَوابِ مَاهُوَ، فَإِنْ كان جواباً عن الماهيةِ وجميعِ المُشَارِكَاتِ فقريبٌ، وَإِلَّا فبعيدٌ.

ترجمہ: پس کلیاں پانچ ہیں، پہلی کلی: جنس ہے، اور جنس: وہ کلی ہے جو ما ھو؟ کے جواب میں ایسی بہت سی چیزوں پر بولی جائے جن کی ماھیتیں مختلف ہیں، پھر اگر جنس: ماہیت اور ماہیت میں شریک تمام چیزوں کی طرف سے جواب ہو تو وہ جنسِ قریب ہے، ورنہ جنسِ بعید ہے۔

جنس کا بیان

جنس: وہ کلی ہے جو ماھو؟ کے جواب میں بہت سی ایسی چیزوں پر بولی جائے جن کی ماھیتیں مختلف ہیں۔

جنس کی مثال: حیوان ہے، کیوں کہ وہ انسان، فرس، بقر، غنم وغیرہ پر بولا جاتا ہے، جن کی ماھیتیں مختلف ہیں، اسی طرح جسم نامی، جسم مطلق اور جوہر بھی اجناس ہیں۔

فوائد قیود: جنس کی یہ تعریف جنس وفصل سے مرکب ہے، اور ایسی تعریف کو حد کہتے ہیں...... اس میں کلیٌّ: جنس ہے جو پانچوں کلیوں کو شامل ہے۔ اور **مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق**: پہلی فصل ہے، اس قید سے نوع، فصل اور خاصہ نکل گئے، کیوں کہ یہ تینوں ایک ماہیت والی چیزوں پر بولی جاتی ہیں۔ اور **فی جواب ماھو؟** دوسری فصل ہے، اس سے عرض عام نکل گیا، کیوں کہ وہ ماھو؟ کے جواب میں واقع نہیں ہوتا۔

جنس کی دو قسمیں: جنسِ قریب اور جنسِ بعید

۱- جنس قریب: وہ جنس ہے جو ماہیت کی جنس میں شریک تمام چیزوں کے جواب میں واقع ہو، ایسا نہ ہو کہ بعض کے جواب میں آئے اور بعض کے جواب میں نہ آئے، مثلاً **الإنسان ماھو؟** کے جواب میں حیوان آتا ہے، پس انسان کے ساتھ حیوانیت میں جتنی چیزیں شریک ہیں، مثلاً بقر، غنم، حمار وغیرہ ان میں سے ایک ایک کو انسان کے ساتھ ملا کر سوال کیا جائے یا سب کو ایک ساتھ ملا کر سوال کیا جائے: دونوں صورتوں میں جواب میں حیوان آئے گا، پس حیوان: انسان کی جنس قریب ہے۔

۲-جنس بعید: وہ جنس ہے جو ماہیت کی جنس میں شریک تمام چیزوں کے جواب میں واقع نہ ہو، بلکہ بعض کے جواب میں آئے اور بعض کے جواب میں نہ آئے، جیسے نامی: انسان کی جنس بعید ہے، کیوں کہ انسان کے ساتھ نامی ہونے میں جتنی چیزیں شریک ہیں، ان میں سے بعض کو انسان کے ساتھ ملا کر سوال کیا جائے گا تو جواب میں نامی آئے گا، جیسے **الإنسان والبقر والأشجار ماهي؟** جواب آئے گا **جسمٌ نامٍ**، لیکن اگر بعض دوسرے مشارکات کو انسان کے ساتھ ملا کر سوال کریں تو جواب میں جسم نامی نہیں آئے گا، بلکہ حیوان آئے گا، جیسے **الإنسان والبقر والفرس ماهم؟** جواب آئے گا: حیوان، پس معلوم ہوا کہ جسم نامی انسان کی جنس بعید ہے۔

وهٰهُنا مباحثُ: الأولُ: إنَّ مَاهُو؟ سُؤالٌ عن تمامِ الماهِيَّةِ المُخْتَصَّةِ، إنِ اقْتُصِرَ فيهِ على أمرٍ واحدٍ، فيُجابُ بِالنَّوْعِ، أوِ الحَدِّ التَّامِّ، وَعَنْ تمامِ الماهيةِ المُشْتَرَكَةِ، إنْ جُمِعَ بينَ أمورٍ، فيُجابُ بالنَّوْعِ، إن كانتْ متَّفِقَةَ الحقيقةِ، وبالجنسِ إنْ كانت مُخْتَلِفَهَا.

ومِنْ هٰهُنَا يُقْتَرَحُ عَدَمُ إمكانِ جِنْسَيْنِ فِي مرتبةٍ واحدةٍ لماهيةٍ واحدةٍ.

ترجمہ: اور یہاں چند مباحث ہیں، پہلی بحث: یہ ہے کہ **ما هو؟** کے ذریعہ (کبھی) پوری ماہیت مختصہ کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے (پس) اگر اکتفاء کیا جائے سوال میں ایک چیز پر تو نوع کے ذریعہ جواب دیا جائے گا (اگر وہ ایک چیز امر مشخص ہو) یا حد تام کے ذریعہ جواب دیا جائے گا (اگر وہ ایک چیز امر کلی ہو) اور (کبھی) سوال تمام ماہیت مشترکہ کے بارے میں کیا جاتا ہے (پس) اگر (سوال میں) چند امور کے درمیان جمع کیا گیا ہو تو نوع کے ذریعہ جواب دیا جائے گا، اگر ان امور کی ماہیت ایک ہو، اور جنس کے ذریعہ جواب دیا جائے گا، اگر ان امور کی ماہیت مختلف ہو...... اور یہاں سے ظاہر ہوا کہ ایک ماہیت کے لیے ایک مرتبہ میں دو جنسوں کا ہونا ممکن نہیں۔

مباحث خمسہ

مصنف رحمہ اللہ نے جنس کے بیان میں پانچ بحثیں (اہم باتیں) ذکر فرمائی ہیں، جن میں سے بعض میں مسائل کی توضیح وتنقیح ہے اور بعض میں اعتراضات کے جواب ہیں۔

پہلی بحث: ماھو؟ کی تحقیق میں ہے —— جاننا چاہئے کہ جب ماھو؟ سے سوال کیا جاتا ہے تو سائل کا منشا ماہیت دریافت کرنا ہوتا ہے...... لفظ ماہیت ماھو سے بنا ہے، ما ھو کا مؤنث ماھی ہے، اس میں نسبت کی ی لگا کر مَاهِيَّةٌ بنایا گیا ہے، جیسے ذاتی سے ذَاتِيٌّ بنایا گیا ہے، جس کی جمع ذاتیات ہے، اسی طرح ماہیت کی جمع ماھیات ہے۔ اور ماہیت کا مترادف 'حقیقت' ہے۔

اور ماہیت دوطرح کی ہوتی ہے: ماہیتِ مختصہ، اور ماہیتِ مشترکہ۔ جیسے انسان کی ماہیتِ مختصہ حیوان ناطق ہے، کیوں کہ یہ انسان کے افراد کے ساتھ خاص ہے اور انسان کی ماہیتِ مشترکہ: حیوان ہے، کیوں کہ حیوانیت انسان کے افراد کے ساتھ خاص نہیں، اس کے افراد کے علاوہ دیگر افراد میں بھی پائی جاتی ہے۔

ما ھو؟ کے ذریعہ کیا چیز دریافت کی جاتی ہے؟

اس تمہید کے بعد جاننا چاہئے کہ ماھو؟ کے ذریعہ دونوں قسم کی ماھیتیں دریافت کی جاسکتی ہیں، ماہیت مختصہ بھی اور ماہیت مشترکہ بھی، کیوں کہ سائل یا تو کسی ایک چیز کی ماہیت پوچھے گا یا متعدد چیزوں کی، اگر ایک چیز کی ماہیت پوچھتا ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، وہ ایک چیز یا تو امر متشخص یعنی جزئی ہوگی یا کوئی ماہیت کلیہ ہوگی، اگر امر متشخص ہے تو جواب میں نوع آئے گی، جیسے زیدٌ ماھو؟ جواب میں إنسانٌ آئے گا، اور اگر وہ ماہیت کلیہ ہے تو جواب میں حد تام آئے گی، جیسے الإنسانُ ماھو؟ جواب میں حیوان ناطق آئے گا۔

اور اگر سائل متعدد چیزوں کی ماہیت پوچھتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ متعدد

چیزیں ایک حقیقت کے افراد ہونگے یا مختلف حقیقتوں کے افراد ہونگے، اگر ایک حقیقت کے افراد ہیں تو جواب میں نوع آئے گی، جیسے زیدٌ وعمرٌو وبکرٌ ماھم؟ جواب میں إنسانٌ آئے گا، اور اگر وہ متعدد چیزیں مختلف حقیقتیں رکھنے والی چیزیں ہیں تو جواب میں جنس آئے گی، جیسے الإنسان والبقر والفرس ماھم؟ جواب میں حیوانٌ آئے گا۔

ایک چیز کی ایک مرتبہ میں دو جنسیں نہیں ہوسکتیں

جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ جنس نام ہے اس تمام مشترک کا جو ماھو کے جواب میں آئے، تو اس سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ ایک چیز کے لیے ایک ہی مرتبہ میں دو جنسیں نہیں ہوسکتیں، ہاں دو مرتبوں میں دو جنسیں ہوسکتی ہیں، جیسے انسان کے لیے جسم نامی اور جسم مطلق دو جنس بعید ہیں، مگر پہلی بیک مرتبہ بعید ہے اور دوسری بدو مرتبہ بعید ہے، اسی طرح دو ماھیتوں کے لیے دو جنسیں ہوسکتی ہیں، کما ھو ظاھرٌ، مگر ایک ماہیت کے لیے ایک ہی مرتبہ میں دو جنسیں نہیں ہوسکتیں، کیوں کہ ماھو؟ کے ذریعہ تمام حقیقتِ مشترکہ معلوم کی جاتی ہے، پس جو جواب آئے گا وہی اس کی جنس ہوگی، دوسری چیز اس کی جنس نہیں ہوسکتی۔ اور اگر ماھو؟ کے جواب میں دو چیزیں ایک ساتھ واقع ہوں تو وہ دونوں مل کر ایک جنس ہونگی، ان کو دو کہنا صحیح نہیں، جیسے جسمٌ نامٍ ایک جنس ہے۔ یُقْتَرَحُ: أي یُسْتَنْبَطُ وَیَظْهَرُ۔

> الثاني: وُجودُ الجنسِ: هُوَ وجودُ النَّوعِ ذِهْنًا وخارِجًا، فهُوَ مَحْمُوْلٌ عليهِ فيهِمَا.
>
> ومَنْشَأُ ذٰلكَ: أَنَّ الجنسَ ليسَ لهُ تَحَصُّلٌ قَبْلَ النَّوْعِ، وَإِنْ كانت قَبْلِيَّةً لَا بِالزَّمَانِ، فَإِنَّ اللَّوْنَ – مَثلًا – إِذَا خطَرْنَاهُ بِالْبَالِ، فلَا يَقْنَعُ تَحَصُّلُ شَيئٍ مُتقَرَّرٍ بالْفِعْلِ، بَلْ يُطْلَبُ فِيْ معنىَ اللَّوْنِ زيادةٌ، حَتّٰى يَتقَرَّرَ بِالْفِعْلِ، وَأَمَّا طَبِيْعَةُ النَّوْعِ: فليسَ يُطْلَبُ فيها تَحَصُّلُ مَعْنَاهَا، بَلْ تَحَصُّلُ الإِشَارَةُ.

ترجمہ: دوسری بحث: جنس کا وجود ہی نوع کا وجود ہے، ذہن کے اعتبار سے بھی اور

خارج کے اعتبار سے بھی، پس جنس نوع پر محمول ہوگی، ذہن میں بھی اور خارج میں بھی...... اوراس کی بنیاد یہ ہے کہ جنس کے لیے نوع سے پہلے وجود تحصّلی نہیں ہوتا، اگر چہ وہ پہلے ہونا تقدم ذاتی ہی کیوں نہ ہو، پس بیشک رنگ -مثال کے طور پر- جب ہم اس کا دل میں تصور کرتے ہیں تو بالفعل کسی ثابت چیز کے حاصل ہونے پر دل قناعت نہیں کرتا، بلکہ دل رنگ کے معنی میں زیادتی طلب کرتا ہے، تا کہ رنگ بالفعل موجود ہو، اور رہی نوع کی ماہیت تو اس میں اس کے معنی کا وجود تحصّلی طلب نہیں کیا جاتا بلکہ اشارۂ حسیہ کا حصول طلب کیا جاتا ہے۔

جنس اور نوع وجود میں متحد ہوتے ہیں

دوسری بحث: ایک نزاعی مسئلہ میں مصنفؒ نے اپنی رائے مدلل کر کے بیان کی ہے۔ اس مسئلہ کو شروع کرنے سے پہلے چند تمہیدی باتیں ذہن نشیں کرلیں:

پہلی بات: جنس کے دو وجود ہوتے ہیں: ایک: وجودِ تعَقُّلی، دوسرا: وجود تحصُّلی، دونوں کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱-جنس کا وجود تعقلی: یہ ہے کہ جنس کے ساتھ فصل کو ملائے بغیر درجۂ ابہام واجمال میں اس کا تصور کیا جائے، جیسے انسان کی جنس: حیوان ہے، اس کو ناطق کے ساتھ ملائے بغیر مبہم طور پر ذہن میں لایا جائے تو یہ جنس کا وجود تعقلی ہے۔

۲-جنس کا وجود تحصلی: یہ ہے کہ جنس کے ساتھ فصل کا بھی لحاظ کر کے تصور کیا جائے، جیسے انسان کی جنس: حیوان کو فصل: ناطق کے ساتھ ملا کر تصور کیا جائے تو یہ جنس کا وجود تحصلی ہے۔

وجہ تسمیہ: تعقُّل کے معنی ہیں: عقل سے سمجھنا...... چوں کہ پہلی صورت میں جنس کا نفس الامر میں وجود نہیں ہوتا، اس لیے وہ تعقُّل کا درجہ کہلاتا ہے۔

اور تحصُّل کے معنی ہیں: ثابت ہونا، چوں کہ دوسری صورت میں جنس متحقق ہو جاتی ہے، اس لیے اس کو تحصل کا درجہ دیا گیا ہے۔

دوسری بات: نوع: جنس اور فصل کے مجموعہ کا نام ہے، اور جنس وجود تعقلی کے درجہ میں نوع کے ساتھ متحد نہیں، بلکہ نوع سے مقدم ہے، کیوں کہ اس کا نوع کے بغیر بھی تصور کیا جاسکتا ہے، مگر جنس: وجود تحصلی کے درجہ میں نوع سے علاحدہ نہیں، نہ وہ نوع سے مقدم ہوسکتی ہے، اور نہ اس کا نوع کے بغیر تصور کیا جاسکتا ہے، بلکہ جنس کا وجود تحصلی جو فصل کے ساتھ مل کر ہوتا ہے وہ بعینہٖ نوع کا وجود ہے، یعنی جنس اس مرتبہ میں نوع کے ساتھ متحد ہے۔

تیسری بات: نوع کے بارے میں اختلاف ہے کہ اس کی ماہیت بسیط ہے یا مرکب؟ پھر اگر مرکب ہے تو اس میں ترکیب انضمامی ہے یا اتحادی؟ اس سلسلہ میں تین رائیں ہیں:

پہلی رائے: بعض لوگ نوع کو بسیط کہتے ہیں اور نوع جس جنس وفصل سے مل کر وجود میں آتی ہے ان کو وہ اجزاء نہیں مانتے، بلکہ ان کو ماہیت نوعیہ سے منتزع مانتے ہیں، جس طرح آسمان سے فوقیت منتزع ہوتی ہے، اسی طرح نوع سے جنس وفصل منتزع ہوتے ہیں ـــــ لیکن یہ مذہب صحیح نہیں، کیوں کہ جنس وفصل نوع کے اجزائے عقلیہ حقیقیہ ہیں ان کو منتزع کیسے کہا جاسکتا ہے۔

دوسری رائے: بعض مناطقہ کہتے ہیں کہ نوع کی ماہیت مرکب ہے اور اس میں ترکیب انضمامی ہے، جنس مُنْضَمّ الیہ ہے اور فصل مُنْضَمّ ـــــ ان کے خیال میں جنس اور فصل کا علاحدہ علاحدہ وجود ہے، پھر دونوں کے باہمی انضمام (ملنے) سے ماہیت نوعیہ وجود میں آتی ہے ـــــ یہ مذہب بھی صحیح نہیں، کیوں کہ جنس اور فصل اجزائے ذہنیہ ہیں، اور ترکیب انضمامی اجزائے خارجیہ میں ہوتی ہے۔

تیسری رائے: بعض محققین کا یعنی ابن سینا اور مصنف وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ ماہیتِ نوعیہ مرکب ہے، اور اس میں ترکیب اتحادی ہے، انضمامی نہیں، یعنی سب اجزاء متحد ہیں، وجود خارجی میں بھی اور وجودِ ذہنی میں بھی، ان اجزاء میں کوئی امتیاز نہیں، یعنی یہ متعین نہیں کیا جاسکتا کہ فلاں حصہ جنس ہے اور فلاں حصہ فصل ہے۔

ان تمہیدی باتوں کو ذہن نشیں کرنے کے بعد جاننا چاہئے کہ مصنف رحمہ اللہ نے اس مبحث ثانی میں اپنے مذہب مختار کو مدلل کیا ہے اور اس پر وارد ہونے والے اعتراضات کا

جواب دیا ہے۔

فرماتے ہیں: ماہیتِ نوعیہ میں چوں کہ ترکیب اتحادی ہے، اس لیے جنس اور نوع وجود میں متحد ہوں گے، اور نوع پر جنس کا حمل ذہن میں بھی درست ہوگا اور خارج میں بھی، حمل کا مدار وجود میں اتحاد پر ہوتا ہے، اور وہ یہاں موجود ہے، کیوں کہ جنس اپنے وجود تحصلی کے اعتبار سے نوع سے علاحدہ کوئی چیز نہیں، بلکہ نوع کا وجود ہی جنس کا وجود ہے، کیوں کہ جب حیوان: ناطق کے ساتھ مل کر متحقق ہوگا تو وہی انسان ہوگا، جو نوع ہے، جنس اپنے وجود تحصلی کے اعتبار سے نوع پر نہ تو زمانہ کے اعتبار سے مقدم ہو سکتی ہے اور نہ ذات کے اعتبار سے، کیوں کہ تقدم زمانی میں مقدم کا زمانہ پہلے ہوتا ہے اور مؤخر کا زمانہ بعد میں، اور یہاں ایسا نہیں ہے، اس لیے کہ جنس اور نوع: دونوں کا ایک ساتھ وجود ہوتا ہے، اور تقدم ذاتی بھی نہیں ہوسکتا، ورنہ دور لازم آئے گا، کیوں کہ تقدم ذاتی میں اگر چہ زمانہ آگے پیچھے نہیں ہوتا، مگر مقدم پر مؤخر کا حصول موقوف ہوتا ہے، پس اگر جنس کو نوع پر تقدم ذاتی حاصل ہوگا تو نوع کا حصول جنس پر موقوف ہوگا، حالانکہ خود جنس اپنے وجود تحصلی میں نوع پر موقوف ہے، نوع کے بغیر جنس نہیں پائی جاسکتی، پس جنس موقوف ہوگی نوع پر، اور نوع موقوف ہوگی جنس پر۔ اور یہی دور ہے جو کہ باطل ہے۔

مذکورہ بات کو ایک مثال سے سمجھ لیجئے: جب ہم لفظ 'رنگ' سنتے ہیں تو اس میں ابہام ہونے کی وجہ سے طبیعت محض اس لفظ پر قناعت نہیں کرتی، بلکہ طبیعت میں تقاضہ پیدا ہوتا ہے کہ متکلم لفظ رنگ میں کوئی ایسی زیادتی کرے جس سے اس کا ابہام دور ہوجائے، اور رنگ متعین طور پر وجود میں آجائے، چنانچہ جب متکلم رنگ میں 'سیاہی' کی زیادتی کر کے 'سیاہ رنگ' کہتا ہے تو بے چینی دور ہو کر طبیعت کو قرار حاصل ہوجاتا ہے، پس مطلق رنگ بمنزلۂ جنس ہے، اس کا تصور تو کیا جاسکتا ہے مگر اس کا وجود اس وقت ہوتا ہے جب سیاہی کے ساتھ اس کو مقید کر کے نوع کی شکل پیدا کی جائے —— اس مثال سے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آگئی ہوگی کہ درجۂ تحصل میں جنس کا وجود علاحدہ نہیں، بلکہ نوع کا وجود ہی جنس کا وجود ہوتا ہے۔

اب اگر کوئی اعتراض کرے کہ جس طرح جنس میں ابہام ہوتا ہے، کیوں کہ وہ موجود ہونے میں نوع کی محتاج ہے، اسی طرح نوع میں بھی ابہام ہوتا ہے، اس کو بھی موجود ہونے کے لیے شخص اور فرد کی احتیاج ہے، پس دونوں میں فرق کیا ہوا؟

اس کا جواب مصنف رحمہ اللہ نے **وأما طبیعة النوع** سے دیا ہے: فرماتے ہیں: جنس میں دو ابہام ہیں: محصّل ہونے کے اعتبار سے بھی ابہام ہے اور مشخص ہونے کے اعتبار سے بھی، یعنی جنس نہ تو محصّل ہے نہ مشخّص، برخلاف نوع کے کہ اس میں ابہام صرف مشخص ہونے کے اعتبار سے ہے، یعنی نوع ایک امر محصّل ہے، مگر کلی ہونے کی وجہ سے مشخص نہیں، پس اس میں ابہام صرف تشخص کے اعتبار سے ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جنس میں دو ابہام ہیں، ایک: ابہام ماہیت، جس کی وجہ سے وہ فصل کی محتاج ہے، جب ماہیتِ مبہم فصل کے ساتھ مل جاتی ہے تو نوع کی شکل بن جاتی ہے۔ دوسرا: ابہامِ ھاذیت ہے، جس کی وجہ سے جنس کی طرف اشارۂ حسیہ نہیں کیا جاسکتا ــــ اور نوع میں صرف ابہامِ ھاذیت ہوتا ہے، جس کی وجہ سے اسکی طرف اشارۂ حسیہ نہیں کیا جاسکتا، نوع جب کسی فرد کی شکل میں مشخص ہوگی تب اس کی طرف اشارہ حسیہ ہو سکے گا، رہی نوع کی ماہیتِ محصّلہ تو وہ اس میں کسی کی محتاج نہیں۔ **فتدبر**۔

الثالث: ما الفرقُ بینَ الجنسِ والمَادَّةِ؟ فَإِنَّهُ یقالُ للجسمِ – مَثَلاً –: إِنَّهُ جنسٌ للإنسانِ، فَهُوَ محمولٌ، وَإِنَّهُ مادةٌ له، فهو مُسْتَحِیْلُ الحَمْلِ علیهِ.

فنقولُ: الجسمُ الماخوذُ بشرطِ عَدَمِ الزِّیادةِ مَادَّةٌ، وبِشرطِ الزیادةِ نَوْعٌ، والماخوذُ لابشرطِ شیئٍ، بَلْ کَیْفَ کَانَ، وَلَوْ مَعَ أَلْفِ مَعَانٍ مُقَوِّمٍ، دَاخِلٍ فِی جُمْلَةٍ تُحَصِّلُ معناهُ: جنسٌ، فهو مجهولٌ بعدُ، لایُدْریٰ أَنَّه علیَ أَیِّ صورةٍ، ومحمولٌ عَلیٰ کُلِّ مُجْتَمَعٍ من مادةٍ وصورةٍ، واحدةً کانت أو أَلْفًا.

وهذا عامٌ فيما ذاتُه مَرَكَّبٌ، وَمَا ذَاتُه بسيطٌ، لكنْ فِي المُرَكَّبِ تَحْصِيْلُ مَعْنَى الجِنْسِ عَسِيْرٌ وَدَقِيْقٌ، وَفِي البَسِيْطِ تَنْقِيْحُ الْمَادَّةِ مُتعَسِّرٌ وَمُشْكِلٌ، فَإِنَّ إبهامَ المُتَعَيِّنِ وتعينَ المُبْهَمِ أَمْرٌ عَظِيْمٌ.

وهٰذَا هُوَ الْفرقُ بينَ الفصلِ والصورةِ.

ومِنْ هٰهُنَا تَسْمَعُهُمْ يقولون: إِنَّ الجنسَ ماخوذٌ من المادَّةِ، والفصلَ ماخوذٌ من الصورةِ.

ترجمہ: تیسری بحث: جنس اور مادہ کے درمیان فرق کیا ہے؟ پس بیشک شان یہ ہے کہ -مثال کے طور پر- جسم کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ انسان کے لیے جنس ہے، پس وہ محمول ہوتا ہے، اور (جب کہا جاتا ہے) کہ وہ انسان کے لیے مادہ ہے تو اس کا انسان پر حمل ممتنع ہوتا ہے...... پس ہم کہتے ہیں: وہ جسم جو عدم زیادتی کی شرط کے ساتھ لیا گیا ہے: وہ مادہ ہے، اور وہ جسم جو زیادتی کی شرط کے ساتھ لیا گیا ہے: وہ نوع ہے، اور وہ جسم جو لابشرط شئ کے درجہ میں لیا گیا ہے (یعنی نہ تو زیادتی کی شرط کے ساتھ لیا گیا ہے اور نہ ہی عدم زیادتی کی شرط کے ساتھ) بلکہ وہ جیسا بھی ہو، اگرچہ ایسے ہزار معانی کے ساتھ ہو جو مقوم (یعنی محصِّل یعنی وجود میں لانے والے) ہوں جو اُس مجموعہ میں داخل ہوں، جو جسم کے معنی کو وجود میں لاتے ہیں: وہ جنس ہے، پس جسم اب تک (یعنی مرتبہ جنس میں) مجہول ہے، نہیں جانا جاتا کہ وہ کونسی صورت پر ہے؟ اور وہ جسم محمول ہے مادہ اور صورت کے ہر مجموعہ پر (یعنی ہر نوع پر) خواہ وہ صورت ایک ہو یا ہزار ہوں...... اور یہ بات (یعنی ایک چیز کا ایک اعتبار سے مادہ ہونا اور ایک اعتبار سے جنس ہونا) عام ہے، ان چیزوں میں جن کی ذات مرکب ہے (جیسے جسم) اور ان چیزوں میں جن کی ذات بسیط ہے (جیسے سیاہی اور سفیدی) لیکن مرکب میں جنس کے معنی کی تحصیل دشوار اور دقیق ہے، اور بسیط میں مادہ کی تنقیح دشوار اور مشکل ہے، اس لیے کہ متعین کو مبہم کرنا اور مبہم کو متعین کرنا بہت مشکل کام ہے...... (فائدہ) اور یہی فرق ہے فصل اور صورت کے درمیان...... (فائدہ) اور یہیں سے آپ حکماء کو کہتا ہوا سنیں گے کہ جنس مادہ سے ماخوذ ہے اور فصل صورت سے ماخوذ ہے۔

تیسری بحث: میں ایک استفتاء اور اس کا جواب ہے:

استفتاء: جب جنس اور نوع میں مغایرت نہیں، بلکہ اتحاد ہے، اسی لیے وجودِ ذہنی اور وجودِ خارجی میں جنس کا نوع پر حمل درست ہے، کیوں کہ جب کسی چیز کو کسی چیز کے لیے جنس قرار دیا جاتا ہے تو حمل درست ہوتا ہے، جنس اجزائے ذہنیہ میں سے ہے، اس لیے حمل جائز ہے، لیکن اگر اسی چیز کو مادہ قرار دیا جائے تو حمل ناجائز ہو جاتا ہے، کیوں کہ مادہ اجزائے خارجیہ میں سے ہے، جن میں حمل ممتنع ہے، حالاں کہ جنس اور مادہ کا وجود ایک ہے، پھر حمل کے باب میں دونوں میں فرق کیوں پڑ گیا؟

مثلاً اگر کہا جائے کہ 'جسم' انسان کے لیے جنس ہے تو الإنسان جسم کہنا درست ہے، اور اگر کہا جائے کہ 'جسم' انسان کے لیے مادہ اور ھیولی ہے تو پھر الإنسان جسم کہنا درست نہیں، حالانکہ جنس اور مادہ کا وجود ایک ہے۔

جواب: بیشک جنس اور مادہ (ھیولی) وجود میں متحد ہیں، مگر ان میں اعتباری فرق ہے، اور یہی اعتباری فرق حمل کے باب میں اثر انداز ہوا ہے، اور دو چیزوں میں ذاتی اتحاد کے ساتھ اعتباری فرق ہو سکتا ہے، دونوں میں کوئی منافات نہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ 'جسم' کے تین اعتباروں سے تین نام ہیں: جب اس کو بشرط لاشیٔ کے درجہ میں لیا جائے تو وہ 'مادہ' کہلاتا ہے، اور جب بشرط شیٔ کے درجہ میں لیا جائے تو وہ 'نوع' کہلاتا ہے، اور جب اس کو لا بشرط شیٔ کے درجہ میں لیا جائے تو اس کو 'جنس' کہیں گے، پس مادہ، نوع اور جنس ایک ہی چیز کی مختلف تعبیریں ہیں، حیثیتوں کے فرق سے ان میں تغایر ہو گیا ہے، پس اگر کسی ایک جگہ ایک ہی چیز محمول بھی ہو اور غیر محمول بھی تو اس میں کچھ حرج نہیں، کیوں کہ جب اس میں جنس ہونے کا اعتبار کیا جائے گا تو حمل درست ہوگا، اور جب مادہ ہونے کا لحاظ کیا جائے گا تو حمل ممتنع ہوگا، پس حمل کا جواز وعدم جواز دو علاحدہ علاحدہ اعتباروں سے ہے۔

اور جسم کو بشرط لاشیٔ کے درجہ میں لینے کا مطلب یہ ہے کہ جسم میں نُمو (بڑھوتری) احساس اور نطق وغیرہ کی زیادتی نہ کرتے ہوئے جسم کو لیا جائے...... اور جسم کو بشرط شیٔ کے

درجہ میں لینے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ساتھ نمو، نطق وغیرہ کی زیادتی کا اعتبار کرکے لیا جائے......اور جسم کو لابشرط شئ کے درجہ میں لینے کا مطلب یہ ہے کہ اس کو درجۂ اطلاق میں لیا جائے، اس میں نہ تو نمو، نطق وغیرہ کی زیادتی لی جائے اور نہ ہی عدم زیادتی......اور جب تک جسم لابشرط شئ کے درجہ میں رہے گا اس کو تحصل نوعی حاصل نہ ہوگا، اگرچہ نفس الامر میں اس کا اقتران من جملۂ امور محصلہ کے ہزاروں معانی کے ساتھ ہوجائے، مگر جب تک فصل کے ساتھ اختلاط کا لحاظ نہیں کیا جائے گا اس کو نوع کا درجہ حاصل نہیں ہوگا، مثلاً حیوان میں نفس الامر میں نمو، حس، حرکت بالارادہ سب ہی کچھ موجود ہے، مگر جب تک جسم کو نمو کے ساتھ مقید نہیں کیا جائے گا جسم نامی کی نوع وجود میں نہیں آئے گی۔

الغرض جسم مرتبۂ اطلاق میں ایک مجہول، مبہم اور نامعلوم چیز ہے، اس کے بارے میں متعین طور پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس میں فلاں صورت ہے، مثلاً یہ نہیں بتایا جاسکتا کہ اس کو صورتِ عنصری حاصل ہے یا فلکی یا نباتی ؟

نیز جسم مرتبۂ اطلاق میں ہر اس نوع پر محمول ہوگا جو مادہ اور صورت سے مرکب ہے، پھر خواہ ایک صورت ہو یا متعدد صورتیں، کیوں کہ حمل کا مدار من وجہ اتحاد اور من وجہ مغایرت پر ہے، اور مرتبۂ اطلاق میں یہ دونوں چیزیں موجود ہوتی ہیں، یعنی فصل کے ساتھ اختلاط کے درجہ میں بھی جسم موجود ہوتا ہے اور فصل سے مجرد ہونے کے درجہ میں موجود ہوتا ہے۔

اور ایک ہی چیز کا ایک اعتبار سے 'مادہ' ہونا اور ایک اعتبار سے 'جنس' ہونا: مرکب اور بسیط دونوں میں جاری ہوسکتا ہے، مرکب کی مثال جسم ہے، کیوں کہ وہ ھیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے، اور بسیط کی مثالیں سواد اور بیاض ہیں، دونوں میں دو دو اعتبار نکل سکتے ہیں، کیوں کہ جس طرح عقل: صورت سے فصل کا، اور مادہ سے جنس کا انتزاع کرتی ہے، اسی طرح عقل: سیاہی اور سفیدی میں سے بھی ایک ایسی چیز کا انتزاع کرتی ہے جو جنس کے قائم مقام ہوتی ہے، اور دوسری ایسی چیز کا انتزاع کرتی ہے جو فصل کے قائم مقام ہوتی ہے، البتہ ماہیاتِ مرکبہ میں جنس کو نکالنا دشوار ہے، اور مادہ کا علم آسانی سے ہوجاتا ہے، اور ماہیاتِ بسیطہ میں مادہ کی تنقیح مشکل ہے، اور جنس کا علم آسانی سے ہوجاتا ہے، کیوں کہ جنس کا مدار

ابہام پر ہوتا ہے اور مرکب کے اجزاء متعین ہوتے ہیں، اس لیے مرکب میں جنس کو حاصل کرنے کے لیے متعین کو مبہم کرنا پڑتا ہے اور چوں کہ یہ محسوس کے خلاف ہے اس لیے اس میں بہت دشواری پیش آتی ہے۔

اور مادہ ایک محصَّل اور ممتاز چیز ہوتی ہے، اور ماہیتِ بسیطہ میں ابہام ہوتا ہے، یعنی اس کے اجزائے فرضیہ کے درمیان امتیاز نہیں ہوتا، اس لیے بسیط میں مادہ حاصل کرنے کے لیے مبہم کو متعین کرنا ضروری ہوتا ہے، اور چوں کہ یہ بھی خلاف واقعہ ہے اس لیے اس میں بھی بہت شواری پیش آتی ہے۔

فائدہ(۱): جس طرح جنس اور مادہ میں اتحاد حقیقی اور فرق اعتباری ہے، اسی طرح فصل اور صورت جسمیہ میں بھی اتحاد حقیقی اور فرق اعتباری ہے، اگر فصل کو لابشرط شئ کے درجہ میں لیا جائے یعنی نہ تو اس میں محصل ہونے کا اعتبار کیا جائے اور نہ غیر محصل ہونے کا، بلکہ درجۂ اطلاق میں لیا جائے تو وہ فصل ہے اور اس مرتبہ میں اس کا حمل نوع اور جنس دونوں پر ہوسکتا ہے ـــــ اور اگر فصل کو بشرط شئ کے درجہ میں لیا جائے یعنی اس میں محصل ہونے کا لحاظ کیا جائے تو وہ صورتِ جسمیہ ہے، اور اس وقت اس کا حمل نوع اور جنس پر نہیں ہوگا، کیوں کہ صورتِ جسمیہ: نوع اور جنس دونوں کے لئے علت ہے، اور علت کا حمل معلول پر نہیں ہوتا۔

فائدہ(۲): جنس اور مادہ کے درمیان، اسی طرح فصل اور صورت کے درمیان اتحادِ حقیقی اور فرقِ اعتباری کی وجہ یہ ہے کہ جنس مادہ سے ماخوذ ہے، اور فصل صورت سے، اس لئے جنس اور فصل اجزائے ذہنیہ میں سے ہیں، اور مادہ اور صورت اجزائے خارجیہ میں سے، اور اجزائے ذہنیہ اور اجزائے خارجیہ میں اتحاد حقیقی اور فرق اعتباری ہوتا ہے۔

حل عبارت: **إنه مادَّةٌ** کا عطف **إنه جنسٌ** پر ہے۔ **الماخوذ لابشرط شيءٍ جنسٌ** پورا جملہ ہے، اور بیچ میں **بل کیف کان** سے **تحصیل معناہ** تک جملہ معترضہ ہے ......اور **کان** کا اسم ضمیر ہے جو جسم کی طرف راجع ہے...... **مُقوِّم** کے معنی ہیں: **مُحَصِّل** یعنی وجود میں لانے والی......اور **جملة** کے معنی ہیں: مجموعہ...... **تحصل** میں **هي** ضمیر **جملة**

کی طرف راجع ہے......اور معناہ کی ضمیر جسم کی طرف راجع ہے، محمولٌ کا عطف مجھول پر ہے۔ماذاتُه کا عطف پہلے ماذاته پر ہے، لہٰذا فی یہاں بھی نکالا جائے گا۔

الرابع: قالوا: إِنَّ الكليَّ جنسٌ للخمسةِ، فهو أَعَمَّ وَأَخَصُّ من الجنسِ معًا.

وحَلُّه: أَنَّ كليةَ الجنسِ باعتبارِ الذَّاتِ، وجِنْسِيَّةُ الْكُلِّيِّ بِاعْتبارِ العَرْضِ، واعْتبارُ الذَّاتِ غيرُ اعتبارِ العرضِ، وبتفاوتِ الاعتبارِ يَتفَاوَتُ الأحكامُ.

ومن هٰهُنا تبيَّنَ جوابُ ماقيل: إِنَّ الكليَّ فردٌ من نَفْسِهِ، فَهُوَ غيرُه، وسَلْبُ الشَّيْئِ عَنْ نفسِهِ مَحَالٌ.

نَعَمْ يَلْزَمُ أَنْ يَّكُوْنَ حقيقةُ الشيئِ عينًا لهٗ وخارجاً عنهٗ، لكنْ لمَّا كان باعتبارَيْنِ فلا مَحْذُوْرَ فيهِ.

ومِنْ ثَمَّ قِيْلَ: لَوْلَا اعتباراتٌ لَبَطَلَتِ الْحِكْمَةُ.

ترجمہ: چوتھی بحث: لوگوں نے کہا کہ کلی پانچوں اقسام کے لیے جنس ہے، پس وہ جنس سے بیک وقت عام اور خاص ہوگی؟ ......اور اس کا حل یہ ہے کہ جنس کا کلی ہونا ذات کے اعتبار سے ہے، اور کلی کا جنس ہونا عرض کے اعتبار سے ہے، اور ذات کا اعتبار اور ہے اور عرض کا اعتبار اور ہے، اور اعتبار کے تفاوت سے احکام متفاوت ہوتے ہیں...... (دوسرا اعتراض اور اس کا جواب) اور یہیں سے اس اعتراض کا جواب ظاہر ہوگیا جو کہا گیا ہے کہ کلی خود کلی کا فرد ہے، پس وہ اس کا غیر ہوگی اور کسی چیز کی نفی اس کی ذات سے محال ......(تیسرا اعتراض اور اس کا جواب) ہاں لازم آئے گا کہ شئ کی حقیقت شئ کی عین بھی ہو اور اس سے خارج بھی، لیکن جب وہ بات دو اعتباروں سے ہے تو اس میں کوئی خرابی نہیں ......(فائدہ) اور یہیں سے کہا گیا ہے کہ ''اگر اعتبارات نہ ہوتے تو حکمت باطل ہوجاتی''

تین اعتراضات کے جوابات

پہلا اعتراض: کلی کی پانچ قسمیں ہیں: جنس، نوع، فصل، خاصہ اور عرض عام۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ مقسم اپنے اقسام سے عام ہوتا ہے، اور کلی کی اقسام میں ایک قسم جنس بھی ہے، پس جنس خاص ہوگی اور کلی عام ہوگی۔

اور جنس کی تعریف ہے: **کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ماھو**؟ جنس کی یہ تعریف کلی پر بھی صادق آتی ہے، کیوں کہ کلی بھی کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جاتی ہے، اور وہ کثیرین اس کی پانچوں قسمیں ہیں، اور جب جنس کی تعریف کلی پر صادق آئی تو کلی جنس کا فرد ہوئی، اور شئ کا فرد اس سے خاص ہوتا ہے، لہٰذا کلی جنس سے خاص ہوگی، پس کلی کا جنس سے عام اور خاص دونوں ہونا لازم آیا اور یہ اجتماع ضدین ہے جو محال ہے۔

جواب: یہاں دو اعتبار ہیں، ایک اعتبار سے کلی: جنس سے عام ہے اور دوسرے اعتبار سے خاص ہے۔ مَقسم ہونے کے اعتبار سے عام ہے، اور فرد ہونے کے اعتبار سے خاص۔ اور جہت کے اختلاف سے احکام مختلف ہوتے ہیں، پس وہ اجتماع ضدین جو محال تھا لازم نہیں آیا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ چوں کہ کلی جنس کی تعریف میں داخل ہے اور داخل شئ اس شئ کے لئے ذاتی ہوتی ہے، اس لیے کلی جنس کے لیے ذاتی ہوئی، پس کلی کا جنس سے عام ہونا ذات کے اعتبار سے ہے، اور چوں کہ جنس کی تعریف کلی پر صادق آتی ہے، مگر جنس کلی کی تعریف میں داخل نہیں، اس لئے جنس کلی کے لئے ذاتی نہ ہوگی، پس کلی کا جنس سے خاص ہونا باعتبار عرض کے ہوگا، باعتبار ذات کے نہ ہوگا، اور جب اعتبارات مختلف ہوگئے تو اعتراض ختم ہوگیا۔

دوسرا اعتراض: کلی بھی ایک مفہوم ہے، کیوں کہ وہ بھی ذہن میں حاصل ہوتی ہے، اور ہر مفہوم یا تو کلی ہوتا ہے یا جزئی؟ جزئی تو ہو نہیں سکتا، کما ہو ظاہر، پس اس کو کلی ماننا پڑے

گا، پس خود کلی کو کلی کا فرد ماننا پڑے گا اور شئ کا فرد شئ سے خاص ہوتا ہے اور عام خاص میں مغایرت ہوتی ہے، اس لئے خود کلی کلی کے مغایر ہوئی، اور ایک مغایر کی دوسرے مغایر سے نفی ہو سکتی ہے، پس کلی کی کلی سے نفی ہو سکے گی جو کہ **سلب الشیئ عن نفسہ** ہے، اور محال ہے۔

جواب: یہاں بھی دو اعتبار ہیں: کلی کا کلی کے لیے عین ہونا ذات کے اعتبار سے ہے، اور کلی کا کلی کے لئے فرد ہونا عرض کے اعتبار سے ہے، یعنی چوں کہ کلی کو کلیت عارض ہو رہی ہے اس لیے کلی کلی کا فرد ہے، اور جہاں عینیت ذات کے اعتبار سے ہو، وہاں **سَلْبُ الشیئ عن نفسہ** محال ہے، اور بالعرض فرد ہونے کی صورت میں **سلب الشیئ عن نفسہ** جائز ہے۔

تیسرا اعتراض: تین قاعدے مسلم ہیں: (۱) شئ کا مفہوم اور اس کی ماہیت بعینہٖ ایک ہوتے ہیں (۲) شئ اپنے مفہوم کا فرد ہوتی ہے (۳) شئ کا فرد شئ سے خارج ہوتا ہے۔

ان قواعد ثلثہ کی بناء پر کلی کا عینِ کلی ہونا بھی لازم آتا ہے اور کلی کا کلی سے خارج ہونا بھی۔ پہلے قاعدے کی رو سے جب کلی کی ماہیت اور کلی کا مفہوم بعینہٖ ایک ہیں تو کلی کلی کا عین ہوئی، اور دوسرے اور تیسرے قاعدے کی رو سے خود کلی اپنے مفہوم سے خارج ہوگی، پس لازم آیا کہ کلی کلی کا عین بھی ہو اور خارج بھی۔ **وهو کما تری۔**

جواب: کلی کا کلی کے لیے عین ہونا اور اس سے خارج ہونا دو مختلف اعتباروں سے ہے، اس لئے اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ عین ہونا نفسِ ماہیت کے اعتبار سے ہے، اور خارج ہونا فرد ہونے کے اعتبار سے ہے، اور اعتبارات کے تفاوت سے احکام مختلف ہوتے ہیں، اسی وجہ سے یہ بات کہی گئی ہے کہ اگر اعتبارات کا لحاظ نہ کیا جائے تو حکمت باطل ہو جائے گی، کیوں کہ فن حکمت (فلسفہ) کے اکثر مسائل اعتبارات پر مبنی ہیں۔

والخامس: قيل: إِنْ كان موجوداً فهو مُشَخَّصٌ، فَكَيْفَ مَقُوْلِيَّتُهٗ على كثيرِيْنَ؟ وَإِلَّا فكيف يكونُ مُقَوِّمًا للجزئياتِ الموجودةِ؟

وَحَلُّهُ: أَنَّ كلَّ موجودٍ مَعْرُوْضُ التَّشَخُّصِ: مُسَلَّمٌ، وذٰلك دليلُ التقسيمِ وَالاشتراكِ، ودخولُ التَشَخُّصِ فى كلِّ موجودٍ ممنوعٌ.

ترجمہ: پانچویں بحث: کہا گیا کہ اگر جنس موجود ہوگی تو وہ مشخص (متعین) ہوگی، پس وہ کثیرین پر کیوں کر محمول ہوگی؟ ورنہ (یعنی اگر موجود نہیں ہوگی، بلکہ معدوم ہوگی) تو وہ جزئیات موجودہ کے لیے کیوں کر مقوم بن سکے گی؟......اوراس کا جواب یہ ہے کہ ہر موجود کو تشخص عارض ہوتا ہے: یہ بات مسلم ہے، اور یہ بات تو تقسیم واشتراک کی دلیل ہے اور تشخص کا ہر موجود میں داخل ہونا: تسلیم نہیں۔

پانچویں بحث: ایک اعتراض کا جواب ہے:

اعتراض یہ ہے کہ جنس کو نہ تو موجود کہہ سکتے ہیں اور نہ معدوم، موجود اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ جو بھی چیز وجود میں آتی ہے وہ متعین اور مشخص ہوتی ہے، اور ہر مشخص چیز جزئی ہوتی ہے، پس اگر جنس موجود ہوگی تو اس کا جزئی ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے، نیز جب جنس جزئی ہوئی تو کثیرین پر اس کا حمل درست نہ ہوگا، اور یہ بھی خلاف مفروض ہے......اور اگر جنس معدوم ہوگی تو وہ اپنے موجود افراد کے لئے مقِوّم (وجود میں لانے والی) نہ ہوگی، کیوں کہ معدوم چیز موجود کے لئے مقوّم نہیں بن سکتی، پس جنس نہ تو موجود ہوگی اور نہ معدوم، اور دونوں کے بیچ میں کوئی واسطہ نہیں، پس کیا صورت ہوگی؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ جنس موجود ہے، اور اس صورت میں معترض نے جو خرابی بتائی ہے وہ یہ ہے کہ جنس کا مشخص ہونا لازم آئے گا، تو ہم دریافت کرتے ہیں کہ مشخص ہونے کا کیا مطلب ہے؟ اگر یہ مطلب ہے کہ اس کو تشخص عارض ہوتا ہے تو ٹھیک ہے، مگر آپ کا یہ کہنا کہ وہ کثیرین پر صادق نہ آسکے گی: صحیح نہیں، کیوں کہ عارضی تشخص کثیرین پر صدق کے منافی نہیں، بلکہ مؤید ہے، کیوں کہ تشخص کے عارض ہونے ہی کی وجہ سے جنس کی اقسام پیدا ہوتی ہیں، اور مَقسم اپنی اقسام پر محمول ہوا کرتا ہے۔ اور اگر مشخص ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تشخص اس موجود میں داخل ہے تو یہ بات ہمیں تسلیم نہیں، کیوں کہ ماہیاتِ کلیہ: انسان بقر وغیرہ موجود ہیں اور تشخص ان میں داخل نہیں، ورنہ وہ کلی کیسے ہونگے؟

کتاب یاد کرو

۱- جنس کی عربی اور اردو تعریف مع مثال وفوائد قیود بیان کریں۔
۲- جنس کی دونوں قسمیں: قریب وبعید کو مع تعریفات وامثلہ بیان کریں۔
۳- ماہیت کیا ہے؟ اور وہ کئی طرح کی ہوتی ہے؟
۴- ماھو؟ کے ذریعہ کیا چیز دریافت کی جاتی ہے؟
۵- کیا ایک چیز کی ایک مرتبہ میں دو جنسیں ہوسکتی ہیں؟ اگر نہیں ہوسکتیں تو کیوں؟
۶- جنس اور نوع وجود میں متحد ہوتے ہیں یا مختلف؟ اور جنس کا وجود تعقلی اور تحصلی کیا ہے؟
۷- جنس: وجود تعقلی کے درجہ میں نوع سے مقدم اور وجود تحصلی کے درجہ میں نوع کے ساتھ متحد کیوں ہوتی ہے؟
۸- نوع: ماہیتِ بسیطہ ہے یا مرکبہ؟ اگر مرکبہ ہے تو ترکیب انضمامی ہے یا اتحادی؟ مصنف کی رائے کیا ہے؟ اور **أما طبيعة النوع** سے مصنفؒ نے کس اعتراض کا جواب دیا ہے۔
۹- جب جنس ونوع میں اتحاد ہے تو حمل کے باب میں دونوں میں فرق کیوں ہے؟
(تیسری بحث تفصیل سے بیان کریں)
۱۰- جنس: کلی کی قسم ہونے کی وجہ سے کلی سے خاص ہے، اور چوں کہ جنس کی تعریف کلی پر بھی صادق آتی ہے، اس لئے وہ عام ہوگی، یہ اجتماع ضدین ہے جو محال ہے: اس اعتراض کا کیا جواب ہے؟
۱۱- کلی ایک مفہوم ہے، اور وہ مفہوم بھی کلی ہے، پس کلی کو کلی کا فرد ماننا پڑے گا، وہو کما تری! اس اعتراض کا کیا جواب ہے؟
۱۲- وہ تین قواعد کیا ہیں جن کی رو سے کلی کا عینِ کلی اور خارج از کلی ہونا لازم آتا ہے؟ اور ان قواعد سے جو اعتراض وارد ہوتا ہے اس کا جواب کیا ہے؟

۱۳- اعتراض کہ جنس کو نہ تو موجود کہہ سکتے ہیں نہ معدوم، اور دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں، پس کیا صورت ہوگی؟

الثانی: النوعُ: وهو: المقولُ على المُتَّفِقَةِ الحقيقةِ في جواب ماهُوَ؟
كلُّ حقيقةٍ بالنسبةِ إلى حِصَصِهَا نوعٌ.
وقد يقالُ: على الماهيةِ المقولِ عليها وعلى غيرِها الجنسُ في جوابِ ماهو؟ قولاً أَوَّلِيًّا.
والأولُ: الحقيقيُّ، والثاني: الإضافيُّ، وبينَهُما عمومٌ من وجهٍ، وقيل: مطلقاً.
وهو كَالجنسِ: إِمَّا مفردٌ أو مرتَّبٌ.
أَخَصُّ الكُلِّ السافِلُ، وَأَعَمُّ الكلِّ العَالِيْ، والأَخَصُّ الأَعَمُّ المُتَوَسِّطُ.
لِأَنَّ الجِنْسِيَّةَ بِاعتبارِ العُمومِ، والنَّوعيةَ بِاعتبارِ الخُصوصِ.
يُسَمَّى النوعُ السافلُ نوعَ الأنواعِ، والجنسُ العالِيْ جنسَ الأَجناسِ.

ترجمہ: دوسری کلی نوع ہے، اور نوع: وہ کلی ہے جو ماھو کے جواب میں ایسی چیزوں پر بولی جائے جو ماہیت میں متحد ہوں ......اور ہر ماہیت اس کے حصوں کی بہ نسبت نوع ہے ......اور کبھی نوع کا اطلاق ایسی ماہیت پر کیا جاتا ہے جس پر اور اس کے علاوہ پر ماھو کے جواب میں جنس بولی جاتی ہے، حمل اوّلی (بلاواسطہ) کے طور پر......اور پہلی نوع: نوع حقیقی ہے، اور دوسری نوع: نوع اضافی ہے، اور دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور کہا گیا کہ عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے......اور وہ (نوع اضافی) جنس کی طرح یا تو مفرد ہوگی یا مرتب ......(قاعدہ) تمام انواع میں سب سے زیادہ خاص: نوع سافل ہے۔ اور تمام انواع میں سب سے زیادہ عام نوع عالی ہے اور من وجہ خاص اور من وجہ عام درمیانی نوعیں ہیں......(دلیل) اس لیے کہ جنس ہونا عموم کے اعتبار سے ہے (یعنی جنس کے مزاج میں عمومیت ہے) اور نوع ہونا خصوص کے اعتبار سے ہے (یعنی نوع کے مزاج

میں خصوصیت ہے)...........اور نوعِ سافل: نوع الانواع کہلاتی ہے، اور جنس عالی: جنس الاجناس کہلاتی ہے۔

نوع کا بیان

دوسری کلی: نوع ہے۔ نوع کی دو تعریفیں ہیں اس لئے کہ نوع کی دو قسمیں ہیں: نوعِ حقیقی اور نوعِ اضافی۔

پہلی تعریف: نوع: وہ کلی ہے جو ماھو کے جواب میں ایسی بہت سی چیزوں پر بولی جائے جن کی ماہیت ایک ہے، جیسے انسان: زید، عمر، بکر، خالد وغیرہ بہت سے ایسے افراد پر بولا جاتا ہے جن کی حقیقت ایک ہے۔ اس تعریف کی رو سے جو نوع ہوگی اس کو نوع حقیقی کہتے ہیں۔

فوائد قیود: مصنف کے قول: المقول سے پہلے کُلِّیٌّ محذوف ہے، اور وہ جنس ہے، اور باقی قیود فصل ہیں، مقول إلخ: پہلی فصل ہے، اس قید سے جنس قریب، جنس بعید، فصل بعید اور عرض عام خارج ہوگئے، کیوں کہ یہ چیزیں مختلف ماھیتیں رکھنے والے امور پر بولی جاتی ہیں۔ اور فی جواب إلخ: دوسری فصل ہے، اس قید سے خاصہ اور فصل قریب نکل گئے، کیوں کہ یہ دونوں أی شیئ کے جواب میں واقع ہوتے ہیں۔

دوسری تعریف: نوع: وہ ماہیت ہے جس کو غیر کے ساتھ ملا کر ما ھو کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب میں کوئی جنس آئے، اور اس جنس کا حملِ اوّلی ہو سکے یعنی بغیر کسی واسطہ کے جنس کا حمل درست ہو، مثلاً اگر انسان کو فرس، بقر، غنم وغیرہ کے ساتھ ملا کر سوال کیا جائے تو جواب میں جسم نامی آئے گا جو جنس ہے، پس انسان بھی نوع ہے اور حیوان بھی اور اس دوسری تعریف کی رُو سے جو نوع ہوگی اس کو نوع اضافی کہتے ہیں۔

فوائد قیود: اس تعریف میں الماهية جنس ہے، اور المقول علیها پہلی فصل ہے، اس قید سے بسیط چیزیں خارج ہوگئیں، کیوں کہ ان کے لیے کوئی جنس نہیں ہوتی، اسی طرح اجناس عالیہ بھی نکل گئیں، کیوں کہ ان کے اوپر کوئی جنس نہیں ہوتی، جو ان پر محمول ہو ——

جنس عالی آخری جنس کو کہتے ہیں، جیسے جوہر یا وجود، ان سے اوپر کوئی جنس نہیں۔ قولاً أولیا: دوسری فصل ہے، اس قید سے صنف خارج ہوگئی۔

صنف: وہ نوع ہے جو کسی عارضی قید کے ساتھ مقید ہو، جیسے ہندی انسان، رومی انسان، اور صنف اس طرح خارج ہوگئی کہ جنس کا حمل صنف پر اوّلی یعنی ذاتی نہیں ہوتا، بلکہ نوع کے واسطہ سے ہوتا ہے۔

وجہ تسمیہ: چوں کہ نوع حقیقی اپنے افراد کی پوری حقیقت ہوتی ہے، اس لیے نوع کہلانے کی حقیقت میں وہی مستحق ہیں، اس لیے اس کو نوع حقیقی کہتے ہیں —— یا اس وجہ سے اس کو نوع حقیقی کہتے ہیں کہ جب مناطقہ نوع کا لفظ مطلق بولتے ہیں تو یہی معنی متبادر ہوتے ہیں، اور تبادر حقیقت کی علامت ہے...... اور اضافت کے معنی ہیں: کسی دوسری چیز کی طرف منسوب کرنا، نوع اضافی کا نوع ہونا اوپر والی جنس کے اعتبار سے ہوتا ہے اس لیے اس کو نوعِ اضافی کہتے ہیں، مثلاً حیوان پر نوع کا اطلاق اس وجہ سے کیا جاتا ہے کہ اس کے اوپر جسم نامی جنس ہے۔

نوع حقیقی کو پہچاننے کا طریقہ

پہلے 'حصہ' کے معنی سمجھ لیں:

ماہیت کو جب کسی قید کے ساتھ لیا جاتا ہے تو تین صورتیں ہوتی ہیں، اگر صرف قید ملحوظ ہو تو اس کا نام 'شخص' ہے، اور اگر صرف تقیید ملحوظ ہو تو اس کا نام 'حصہ' ہے، اور اگر قید اور تقیید دونوں ملحوظ ہوں تو اس کا نام 'فرد' ہے، مثلاً زید نام ہے: انسان مع تشخصات مخصوصہ کا، پس اگر ماہیت کو یعنی حیوان ناطق کو صرف تشخصات کی قید کے ساتھ پیش نظر رکھا جائے تو اس کا نام 'شخص' ہے، اور اگر تشخصات خارج ہوں، مگر تشخصات کے ساتھ مقید ہونا پیش نظر ہو تو اس کا نام 'حصہ' ہے، اور اگر دونوں باتیں پیش نظر ہوں تو اس کا نام 'فرد' ہے۔

پس تینوں چیزیں ایک ہیں، ان میں فرق صرف اعتباری ہے، اگر ماہیت میں قید اور تقیید دونوں داخل ہیں تو اس کو 'فرد' کہیں گے، اور اگر قید خارج ہے، صرف تقیید داخل ہے تو

وہ 'حصہ' ہے، اور اگر تقیید خارج ہے اور قید داخل ہے تو وہ 'شخص' ہے۔

اب جاننا چاہئے کہ ہر ماہیت —— خواہ وہ نوع ہو یا جنس یا فصل یا خاصہ یا عرض عام ہو —— اپنے حصوں کے اعتبار سے 'نوع' کہلاتی ہے، یعنی جب اس ماہیت کو اس کے ماتحت حصوں کی نسبت سے ذہن میں لایا جائے تو وہ 'نوع' ہے، کیوں کہ نوع اپنے ماتحت افراد کی پوری ماہیت ہوتی ہے، اور جو اپنے افراد کی پوری ماہیت ہو وہی نوعِ حقیقی ہے، مثلاً خربوزہ ایک ماہیت ہے، جب اس کو پھلوں کی نسبت سے تصور کریں تو وہ نوع حقیقی نہیں، کیوں کہ 'پھل' تو اس کے اوپر ایک جنس ہے، لیکن اگر آپ خربوزہ کا اس کے افراد اور حصص کی نسبت سے لحاظ کریں تو وہ نوع حقیقی ہوگا، کیوں کہ دنیا میں خربوزہ کا جو بھی فرد ہے، اس کی پوری ماہیت خربوزہ ہی ہے۔

نوعِ حقیقی اور نوعِ اضافی میں نسبت

قدماء دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت مانتے ہیں۔ اور دوسرے مناطقہ من وجہ کی نسبت بیان کرتے ہیں، جو لوگ عموم وخصوص مطلق مانتے ہیں، وہ نوع اضافی کو عام اور نوع حقیقی کو خاص کہتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ دنیا میں ایسی کوئی چیز نہیں جو نوع اضافی نہ بن سکے، اس لیے کہ جو بھی چیز موجود ہوگی وہ مقولات عشرہ میں سے ضرور ہوگی، پس وہی مقولہ اس کے لیے جنس ہوگا، اور نوعِ اضافی ہونے کے لیے اتنی بات کافی ہے کہ اس کے اوپر کوئی جنس ہو، اور جب ایسا کوئی بھی مادہ نہ پایا گیا جو کہ صرف نوعِ حقیقی ہو اور نوعِ اضافی نہ ہو تو اب دونوں میں من وجہ کی نسبت نہیں ہو سکتی، بلکہ عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔

مگر صحیح رائے یہ ہے کہ دونوں میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اور مادۂ اجتماعی انسان ہے، کیوں کہ اس پر نوع حقیقی کی تعریف بھی صادق آتی ہے اور نوعِ اضافی کی بھی، اور مادۂ افتراقی حیوان اور نقطہ ہیں، حیوان صرف نوعِ اضافی ہے اور نقطہ صرف نوعِ حقیقی ہے، کیوں کہ نقطہ ایک ایسی بسیط چیز ہے جس کے اوپر کوئی جنس نہیں، اور جب اس کے اوپر

کوئی جنس نہیں تو اس پر نوعِ اضافی کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔

نوٹ: علمائے متکلمین نے موجودات کو دو چیزوں میں یعنی جوہر اور عرض میں منحصر کیا ہے، یعنی جو بھی چیز عدم سے وجود میں آتی ہے وہ یا تو جوہر ہوگی یا عرض۔

پھر حکماء نے عرض کی نو قسمیں کی ہیں: (۱) کم (۲) کیف (۳) اضافت (۴) متی (۵) این (۶) وضع (۷) ملک (۸) فعل (۹) انفعال۔ ان نو اعراض اور ایک جوہر کا نام مقولاتِ عشر ہے۔ مقولات کے معنی ہیں: محمولات یعنی موجودات میں سے کوئی بھی چیز ایسی نہیں، جس پر ان مقولات میں سے کوئی مقولہ صادق نہ آتا ہو، کیوں کہ یہ مقولات: موجودات کے لیے اجناس عالیہ ہیں، اور جنس ذی جنس پر محمول ہوتی ہے، پس یہ مقولات بھی موجودات پر محمول ہوں گے۔

نوعِ اضافی اور جنس کی تقسیم

نوعِ اضافی اور جنس کی دو دو قسمیں ہیں: مفرد اور مرتب۔ پھر مرتب کی تین قسمیں ہیں: عالی، سافل اور متوسط۔

۱-نوعِ اضافی مفرد: وہ نوع ہے جس کے اوپر کوئی نوع ہو نہ نیچے کوئی نوع ہو، جیسے عقل فعّال اس کے اوپر جوہر ہے، جو جنس ہے، اور نیچے عقولِ عشرہ ہیں جو اشخاص وافراد ہیں، پس عقل فعال کے اوپر بھی کوئی نوع نہیں اور نیچے بھی کوئی نوع نہیں، اس لئے وہ نوعِ اضافی مفرد ہے۔

۲-نوعِ اضافی سافل: وہ نوع ہے جس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو، البتہ اس کے اوپر نوع ہو، جیسے انسان اس کے نیچے کوئی نوع نہیں، بلکہ افراد ہیں اور اوپر حیوان، جسم نامی وغیرہ انواع ہیں۔

۳-نوعِ اضافی عالی: وہ نوع ہے جس کے اوپر کوئی نوع نہ ہو، البتہ اس کے نیچے نوع ہو، جیسے جسم مطلق: اس کے اوپر جوہر ہے جو جنس ہے، نوع نہیں، اور نیچے جسم نامی، حیوان، انسان وغیرہ انواع اضافی ہیں۔

۴-نوعِ اضافی متوسط: وہ نوع ہے جس کے اوپر بھی نوع ہو اور نیچے بھی، جیسے حیوان، اس کے نیچے انسان اور اوپر جسم نامی انواع ہیں، اسی طرح جسم نامی بھی نوع متوسط ہے، کیوں کہ اس کے نیچے حیوان اور اوپر جسم مطلق انواع ہیں۔

اسی طرح جنس کی بھی چار قسمیں ہیں:

۱-جنس مفرد: وہ جنس ہے جس کے اوپر کوئی جنس ہو نہ نیچے کوئی جنس ہو، جیسے عقل فعّال ان لوگوں کے مذہب پر جو جوہر کو عقل فعال کے لیے جنس نہیں مانتے، اور عقول عشرہ کو انواع کہتے ہیں، ان کے مذہب کی رو سے عقل فعال جنس مفرد ہے، کیوں کہ اس کے اوپر کوئی جنس نہیں، اس کے اوپر جوہر ضرور ہے مگر وہ جنس نہیں، اور نیچے بھی کوئی جنس نہیں، کیوں کہ نیچے عقول عشرہ ضرور ہیں، مگر وہ انواع ہیں، جنس نہیں، اس لیے عقل جنس مفرد ہے۔

۲-جنس سافل: وہ جنس ہے جس کے نیچے کوئی جنس نہ ہو، البتہ اوپر جنس ہو، جیسے حیوان: اس کے نیچے کوئی جنس نہیں، اور اوپر جسم نامی، جسم مطلق وغیرہ اجناس ہیں۔

۳-جنس عالی: وہ جنس ہے جس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو، البتہ نیچے جنس ہو، جیسے جوہر: اس کے اوپر کوئی جنس نہیں، اور نیچے جسم مطلق، جسم نامی، حیوان وغیرہ اجناس ہیں۔

۴-جنس متوسط: وہ جنس ہے جس کے اوپر بھی جنس ہو اور نیچے بھی۔ جیسے جسم نامی اور جسم مطلق اجناس متوسطہ ہیں۔

اجناس وانواع کی ترتیب

اجناس کی ترتیب نیچے سے اوپر کی طرف ہے، یعنی خصوص سے عموم کی طرف، اور انواع کی ترتیب اوپر سے نیچے کی طرف ہے، یعنی عموم سے خصوص کی طرف۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ نوع اور جنس میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، نوع خاص ہے اور جنس عام۔ اس لئے کہ نوع کے مزاج میں خصوصیت ہے، اور جنس کے مزاج میں عمومیت، پس اعلی درجہ کی نوع وہ ہے جو اخص ترین ہو، اور اعلی درجہ کی جنس وہ ہے جو اعم ترین ہو، اور سب سے اعلی نوع کو نوع الانواع، اور سب سے اعلی جنس کو جنس الاجناس کہتے ہیں، اور

درمیان کی انواع واجناس کومتوسطات یعنی بین بین کہتے ہیں، جومن وجہ جنس ہوتی ہیں اور من وجہ نوع، مثلاً سب سے نیچے کی جنس حیوان ہے، اس کے اوپر جسم نامی، اس کے اوپر جسم مطلق اور اس کے اوپر جوہر ہے جو جنس الاجناس ہے......اور انواع میں سب سے نیچے انسان ہے، اس کے اوپر حیوان، اس کے اوپر جسم نامی اور اس کے اوپر جسم مطلق، جو آخری نوع ہے، پس سب سے نیچے والی نوع کو نوع الانواع کہیں گے۔

الثالثُ: الفصلُ: وهو: المَقُوْلُ في جوابِ أَيِّ شيئٍ هُوَ في جَوْهَرِهِ؟
ومالا جنسَ له – كالوُجودِ– لافَصْلَ له.
فإن مَيَّزَهُ عن مُشاركَاتِ الجنسِ القريبِ: فهو قريبٌ، أَوِ البعيدِ: فَبَعيدٌ.
وله نسبةٌ إلى النَّوعِ بالتقويمِ، فَيُسَمّٰى مقوِّمًا.
وكلُّ مقوِّمٍ للعالي مقوِّمٌ للسافِلِ، ولا عَكْسَ.
وإلى الجنسِ بالتقسيمِ، فيسمى مقسِّمًا.
وكلُّ مقسمٍ للسافلِ مقسمٌ للعالي، ولاعكس.

ترجمہ: تیسری کلی: فصل ہے، اور فصل: وہ کلی ہے جو **أَيُّ شيئ هو في ذاته؟** کے جواب میں بولی جائے......(قاعدہ) اور جس چیز کے لیے جنس نہیں ہوتی — جیسے وجود — اس کے لیے فصل بھی نہیں ہوتی......(فصل کی تقسیم) پس اگر فصل جدا کرے مسئول عنہ کو جنسِ قریب میں شریک چیزوں سے تو وہ فصل قریب ہے، یا جدا کرے جنسِ بعید میں شریک چیزوں سے تو وہ فصل بعید ہے......(فصل کا پہلا اعتبار) اور فصل کے لیے ایک نسبت ہے نوع کی طرف وجود پذیر کرنے کے اعتبار سے، پس کہلاتی ہے وہ مقوم......(قاعدہ) اور ہر فصل جو نوع عالی کے لیے مقوم ہے وہ نوع سافل کے لیے بھی مقوم ہے مگر اس کا برعکس نہیں ......(فصل کا دوسرا اعتبار) اور فصل کے لیے ایک نسبت ہے، جنس کی طرف بانٹنے کے اعتبار سے، پس کہلاتی ہے وہ: مقسِّم......(قاعدہ) اور ہر فصل جو جنسِ سافل کے لیے مقسم ہے وہ جنس عالی کے لئے بھی مقسم ہے۔ مگر اس کا برعکس نہیں۔

فصل کا بیان

فصل کے لغوی معنی ہیں: جدا کرنا، اور اصطلاح میں: فصل وہ کلی ہے جو أَیُّ شیئ ھو فی ذاتہ؟ کے جواب میں آئے (جوہر اور ذات مترادف الفاظ ہیں)

فوائد قیود: المقولُ سے پہلے لفظ کُلیٌّ مقدر ہے جو جنس ہے، اور المقولُ إلخ پہلی فصل ہے، اس قید سے جنس، نوع اور عرض عام نکل گئے، کیونکہ جنس اور نوع ماھو؟ کے جواب میں آتے ہیں، أَی شیئ؟ کے جواب میں نہیں آتے، اور عرض عام دونوں میں سے کسی کے جواب میں نہیں آتا۔ اور ھو فی جوھرہ دوسری فصل ہے، اس قید سے خاصہ نکل گیا، کیوں کہ وہ أَی شیئ ھو فی عرضہ کے جواب میں آتا ہے۔

لفظ أَیٌّ کا موضوع لہٗ

لفظ أَیٌّ ممیّز (جدا کرنے والی چیز) کو طلب کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے، یعنی اس چیز کو دریافت کرنے کے لیے ہے جو مسئول عنہ کو تمام مشارکات سے جدا کرے، مثلاً ہمیں دور سے کوئی چیز نظر آ رہی ہے جس کے بارے میں ہم بخوبی جانتے ہیں کہ وہ کوئی جانور ہے، مگر ہم نہیں سمجھ سکے کہ وہ کونسا جانور ہے؟ اس لیے ہم دوسرے شخص سے جس کی نگاہ تیز ہے، یا جو اس طرف سے آیا ہے پوچھتے ہیں: المَرْئِیُّ أَیُّ حیوانٍ فی ذاتہ؟ ہمارے سوال کا منشاء یہ ہے کہ ہمیں جواب میں ایسی چیز بتائی جائے جو مرئی (نظر آنے والی چیز) کو حیوانیت میں شریک تمام چیزوں سے ممتاز کر دے اور ایسا جواب ناطق، ناھق، صاھل وغیرہ ہو سکتے ہیں، یہی حیوانات کی فصلیں ہیں۔

قاعدہ: جس چیز کے لیے جنس نہیں ہوتی، اس کے لیے فصل بھی نہیں ہوتی، کیوں کہ فصل کا کام مشارکاتِ جنسیہ سے جدا کرنا ہے، اور جب کسی چیز کی جنس ہی نہیں تو فصل کی کیا ضرورت ہے؟ مثلاً وُجودٗ ایک بسیط چیز ہے اس کے لیے جنس نہیں، پس اس کے لیے فصل بھی نہیں، کیوں کہ اس کے لیے جنس ہوگی تو فصل بھی ہوگی، اور جب وُجودٗ جنس و فصل سے

مرکب ہوا تو وہ بسیط کہاں رہا۔ پس وجود کے لئے جنس ماننا اس کی بساطت کے خلاف ہے اور جب اس کے لیے جنس نہیں تو اس کے لیے فصل بھی نہیں۔

فصل کی دو قسمیں: فصلِ قریب اور فصلِ بعید

۱- فصل قریب: وہ فصل ہے جو مسئول عنہ کو جنسِ قریب میں شریک تمام چیزوں سے جدا کرے، جیسے ناطق: انسان کی فصلِ قریب ہے، کیوں کہ وہ انسان کو اس کی جنسِ قریب حیوان میں شریک تمام چیزوں سے جدا کرتی ہے۔

۲- فصلِ بعید: وہ فصل ہے جو مسئول عنہ کو اس کی جنسِ بعید میں شریک تمام چیزوں سے جدا کرے، جیسے حساس: انسان کی فصلِ بعید ہے، کیوں کہ وہ انسان کو جنسِ بعید یعنی جسم نامی میں شریک تمام چیزوں سے جدا کرتی ہے، جنسِ قریب یعنی حیوان میں شریک چیزوں سے جدا نہیں کرتی، اس لیے کہ سبھی حیوان حساس ہیں۔

فصل کے دو اعتبار اور دو نام

فصل کو نوع کی بہ نسبت مُقَوِّم کہتے ہیں، اور جنس کی بہ نسبت مُقَسِّم، مقوم کے لغوی معنی ہیں: سیدھا کرنے والا، سہارا بننے والا، اور اصطلاحی معنی ہیں: وجود میں لانے والا، چوں کہ فصل: نوع کو وجود میں لاتی ہے اس لیے اس کو مقوم کہتے ہیں، مثلاً جب ناطق حیوان کے ساتھ ملے گا تو نوعِ انسان وجود میں آئے گی، پس ناطق کو انسان کے وجود میں دخل ہے، اور جس کو وجود میں دخل ہوتا ہے اس کو مقوم کہتے ہیں۔

اور مقسِّم کے لغوی معنی ہیں: بانٹنے والا، اور اصطلاحی معنی ہیں: قسمیں بنانے والا، فصل چوں کہ جنس کی تقسیم کرتی ہے، اس لیے جنس کے اعتبار سے فصل کو مقسم کہتے ہیں، جیسے ناطق حیوان کی دو قسمیں کرتا ہے، حیوانِ ناطق اور حیوانِ غیر ناطق، پس ناطق حیوان کے لیے مقسم ہے۔

قاعدہ (۱): جو فصل اوپر والی کلی کے لیے مقوم ہوگی وہ نیچے والی کلی کے لیے بھی مقوم

ہوگی، کیوں کہ مقوم جزء ماہیت ہوتا ہے، اس لیے جب فصل اوپر والی کلی کی ماہیت کا جزء ہوئی، اوراوپر والی کلی نیچے والی کلی کی ماہیت کا جزء ہے، اور جزء کا جزء جزء ہوتا ہے، پس فصل بھی نیچے والی کلی کا جزء ہوگی، جیسے حساس حیوان کے لیے فصل اور مقوم ہے، پس وہ نیچے والی کلی یعنی انسان کے لیے بھی مقوم ہوگا۔

قاعدہ(۲): اور جو فصل کسی نیچے والی کلی کے لیے مقوم ہوتی ہے: ضروری نہیں کہ وہ اوپر والی کلی کے لیے بھی مقوم ہو، جیسے ناطق انسان کے لیے مقوم ہے، مگر حیوان کے لیے مقوم نہیں، بلکہ مقِّسم ہے۔

قاعدہ(۳): جو فصل کسی نیچے والی کلی کے لیے مقسم ہو، وہ اوپر والی کلی کے لیے مقسم ہوگی، جیسے ناطق حیوان کی دو قسمیں کرتا ہے، پس وہ جسم نامی کی بھی دو قسمیں کرے گا: جسم نامی ناطق اور جسم نامی غیر ناطق۔

قاعدہ(۴): جو فصل اوپر والی کلی کے لیے مقسم ہو ضروری نہیں کہ وہ نیچے والی کلی کے لیے بھی مقسم ہو، جیسے حساس جسم نامی کے لیے مقسم ہے، اس کو دو قسموں میں بانٹتا ہے مگر حیوان اور انسان کے لیے مقسم نہیں۔

قال الحُكماءُ: الجنسُ أَمرٌ مَبْهَمٌ، لاَيَتَحَصَّلُ إِلَّا بالفصل، فهو علةٌ له.

فلايكونُ فصلُ الجنسِ جنساً للفصلِ.

ولايكونُ لشيئٍ واحدٍ فصلانِ قريبانِ.

ولايُقَوِّمُ إلا نوعاً واحداً.

وَلاَيُقَارِنُ إلا جنساً واحداً في مَرْتبَةٍ واحدةٍ.

وفصلُ الجوهرِ جوهرٌ، خلافاً للإشراقِيَّةِ.

ترجمہ: حکماء نے فرمایا: جنس ایک مبہم چیز ہے، وجود پذیر نہیں ہوتی مگر فصل کے ذریعہ، پس وہ جنس کے لئے علت ہے (پہلی تفریع) پس جنس کی فصل: فصل کے لیے جنس نہیں ہوگی (دوسری تفریع) اور ایک چیز کے لیے دو فصلِ قریب نہیں ہوسکتیں (تیسری

تفریع) اور فصل صرف ایک ہی نوع کے لئے مقوم ہوسکتی ہے (چوتھی تفریع) اور فصل ایک مرتبہ میں ایک ہی جنس کے ساتھ مقارن ہوسکتی ہے، یعنی مقسم ہوسکتی ہے (پانچویں تفریع) اور جوہر کی فصل جوہر ہوتی ہے، برخلاف حکمائے اشراقیہ کے یعنی اس میں حکمائے اشراقیہ کا اختلاف ہے۔

ایک قاعدہ اوراس پر پانچ تفریعات

حکماء نے ایک قاعدہ بیان کیا ہے، چوں کہ وہ قیمتی قاعدہ ہے اس لئے مصنفؒ اس کو ذکر کر کے اس پر پانچ تفریعات کرتے ہیں:

قاعدہ: حکماء نے کہا ہے: جنس ایک مبہم چیز ہے، اس میں انواع کثیرہ کی صلاحیت ہوتی ہے اور جنس کی تحصیل (وجود پذیر ہونا) فصل پر موقوف ہے، یعنی جب تک فصل کو جنس کے ساتھ نہ ملایا جائے جنس کا وجود نہیں ہوسکتا، اس لیے کہا جاتا ہے کہ فصل: جنس کے لیے علت ہے۔

اعتراض: یہ جو کہا گیا کہ فصل: جنس کے لیے علت ہے، اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ علت اور معلول وجود میں ایک دوسرے سے مغائر ہوتے ہیں، اور فصل اور جنس دونوں وجود میں متحد ہوتے ہیں، پس فصل جنس کے لیے علت کیسے ہوسکتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ علت اور معلول کے وجودوں میں تغائر اس وقت ہوتا ہے جب علت: معلول کے وجودِ حقیقی کا فائدہ دے، اور فصل: جنس کے وجود حقیقی کے لیے علت نہیں، بلکہ وجود تحصیلی کے لیے علت ہے، اس لیے دونوں کا وجود میں تغائر ضروری نہیں۔

اس کے بعد مصنفؒ نے مذکورہ قاعدہ پر پانچ تفریعات ذکر کی ہیں جو درج ذیل ہیں:

پہلی تفریع: جب فصل: جنس کے لیے علت ہے تو اب ایسا نہیں کر سکتے کہ اس فصل کو جنس بنادیں اور اس کی جنس کو فصل بنادیں، یعنی معاملہ برعکس نہیں کر سکتے، کیوں کہ برعکس کرنے کی صورت میں ہر ایک علت اور معلول بن جائیں گے پس دور لازم آئے گا، اور دور باطل ہے، مثلاً حیوان کے لیے ناطق: فصل ہے، اور قاعدۂ مذکورہ سے فصل: جنس کے لیے

علت ہوتی ہے، پس ناطق: حیوان کے لیے علت ہے، اب اگر ناطق کو جنس قرار دیں اور حیوان کو اس کی فصل مان لیں تو ناطق معلول ہوجائے گا، حالاں کہ وہ علت تھا، اور حیوان علت ہوجائے گا، حالاں کہ وہ معلول تھا، اور علت کا وجود مقدم ہوتا ہے، پس ناطق کا وجود حیوان سے مقدم ہوگا، حالاں کہ پہلے اس کے برعکس تھا، پس اب صورت یہ بن جائے گی کہ حیوان موقوف ہوگا ناطق پر اور ناطق موقوف ہوگا حیوان پر۔ پس لازم آئے گا کہ حیوان موقوف ہو حیوان پر، اور یہی دور ہے۔

دوسری تفریع: جب فصل: جنس کے لیے علت ہے تو ایک چیز کی دو فصل قریب نہیں ہوسکتیں، کیوں کہ دو فصلیں ماننے کی صورت میں ایک معلول کی دو علتیں ہونگی، حالاں کہ معلول واحد پر دو مستقل علتوں کا جمع ہونا جائز نہیں۔

تیسری تفریع: جب فصل: جنس کے لیے علت ہے تو ایک فصل ایک ہی نوع کے لیے مقوم ہوسکے گی، کیوں کہ اگر ایک فصل دو نوعوں کے لیے مقوم ہوگی تو سوال پیدا ہوگا کہ دونوں کی جنس ایک ہے، یا الگ؟ اگر دونوں کی جنس ایک ہے تو دو نوعیں نہ رہیں، کیوں کہ جب دونوں کی جنس ایک ہے اور فصل بھی دونوں کی ایک ہے تو دونوں کی ذاتیات متحد ہونگی، اور ذاتیات کے اتحاد کے لیے ذات کا اتحاد لازم ہے، پس وہ دونوں نوعیں ایک ہوگئیں، دو نہ رہیں۔

اور اگر ان دونوعوں کی جنسیں الگ الگ ہیں تو اس صورت میں معلول کا علت سے تخلف لازم آئے گا، کیوں کہ جس وقت وہ فصل ایک نوع کے لیے مقوم ہوگی: اس وقت صرف اسی نوع کی جنس پائی جائے گی۔ اور دوسری نوع کی جنس نہ پائی جائے گی، حالاں کہ وہ بھی اسی فصل کا معلول ہے، پس معلول کا علت سے تخلف لازم آیا، جو جائز نہیں۔

چوتھی تفریع: جس طرح ایک فصل ایک ہی نوع کے لئے مقوم ہوتی ہے، اسی طرح ایک فصل ایک مرتبہ میں ایک ہی جنس کے لیے مقسم ہوتی ہے، دو کے لیے مقسم نہیں ہوسکتی کیوں کہ اگر ایک فصل دو جنسوں کے لیے مقسم ہوگی تو ان دونوں کے ساتھ فصل کے ملنے کی وجہ سے دو نوعیں تیار ہونگی، پس فصل واحد کا دو نوعوں کے لیے مقوم ہونا لازم آئے گا۔ وھو

باطل، نیز جب فصل: جنس کے لیے علت تامہ ہے تو اب اگر اس کے لیے دو جنسیں مانیں گے تو وہ دونوں کے لیے علت تامہ ہوگی، حالاں کہ شئ واحد کا دو چیزوں کے لیے علت ہونا باطل ہے۔

فائدہ: فی مرتبة واحدة کی قید اس لیے لگائی ہے کہ اگر ایک فصل کا اقتران متعدد اجناس سے متعدد مراتب میں ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں، جیسے ناطق کا اقتران حیوان، جسم نامی، جسم مطلق وغیرہ کے ساتھ ہوسکتا ہے، کیوں کہ یہ سب اجناس ایک مرتبہ کی نہیں ہیں۔

پانچویں تفریع: جب فصل: جنس کے لیے علت ہے تو ضروری ہے کہ جوہر کی فصل جوہر ہی ہو، عرض نہیں ہوسکتی، کیوں کہ جوہر قوی ہوتا ہے، اور عرض ضعیف۔ پس اگر کسی جوہر کی فصل عرض ہوگی تو علت کا معلول سے ضعیف ہونا لازم آئے گا۔

اس مسئلہ میں حکمائے اشراقیہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک جوہر کی فصل عرض ہوسکتی ہے، جیسے چار پائی جوہر ہے اور اس کی ہیئت اس کو دوسری چیزوں سے ممتاز کرتی ہے، اس لیے وہ فصل ہے، حالاں کہ وہ عرض ہے۔ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ چار پائی مرکب صناعی ہے اور ہماری گفتگو مرکب حقیقی میں ہے، مرکبِ حقیقی میں جوہر کی فصل عرض نہیں ہوسکتی۔

حکمائے اشراقیہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم: صورتِ جسمیہ اور مقدار یعنی جسم تعلیمی سے مرکب ہے، اور جسم تعلیمی بمنزلۂ فصل کے ہے حالاں کہ وہ عرض ہے۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ ہم جسم کی ترکیب صورتِ جسمیہ اور جسم تعلیمی سے نہیں مانتے بلکہ جسم کی ترکیب ہیولی اور صورتِ جسمیہ سے ہے، اور یہ دونوں جوہر ہیں۔

وهٰهُنَا شَكٌّ مَشْهُوْرٌ من وجهَيْنِ، الأولُ: ما أَوْرَدَهُ فی الشِّفَاءِ، وهو: أَنَّ كلَّ فصلٍ معنیً من المعانی، فَإِمَّا أَعَمُّ المحمولاتِ أو تحتَه؟ والأولُ باطلٌ فهو منفَصِلٌ عن المُشاركاتِ بفصلٍ، فَإِذَنْ لِكل فصلٍ فصلٌ، ويَتَسَلْسَلُ.

وحَلُّہٗ: لانُسَلِّمُ انْفِصَالَ كلِّ مفهومٍ بالفصلِ، وإِنَّمَا يجبُ لو كان ذالكَ العامُّ مقوِّماً له وذا ممتنعٌ، فإن الفصلَ بَسَيْطٌ

ترجمہ: اور یہاں یعنی فصل کی بحث میں ایک مشہور اعتراض ہے: دو جہتوں سے، پہلا اعتراض: وہ ہے جس کو شفاء میں وارد کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ: ہر فصل معانی میں سے ایک معنی ہیں، پس وہ یا تو عام ترین محمولات میں سے ہوگی (یعنی مقولاتِ عشرہ میں سے ہوگی، کیوں کہ وہی عام ترین محمولات ہیں، اس لیے کہ وہ اجناسِ عالیہ ہیں) یا وہ عام ترین محمولات کے ماتحت ہوگی؟ اور اول باطل ہے (کیوں کہ مقولات سب جنس ہیں اور یہ فصل ہے، پس وہ مقولات میں داخل کیسے ہوسکتی ہے؟ پس وہ مقولات کے ماتحت ہوگی) پس وہ فصل جدا ہونے والی ہوگی مشارکات سے کسی اور فصل کے ذریعہ (یعنی اس فصل کو اس کے مشارکات سے جدا کرنے کے لیے ایک اور فصل کی ضرورت ہوگی) پس اس وقت ہر فصل کے لیے دوسری فصل ہوگی، اور تسلسل لازم آئے گا۔

اور اس کا جواب یہ ہے کہ ہم فصل کے ذریعہ ہر مفہوم کے امتیاز کو تسلیم نہیں کرتے، کیوں کہ فصل کے ذریعہ امتیاز اسی صورت میں ہوتا ہے جب وہ عام مفہوم اس ماتحت مفہوم کے لیے مقوم ہو اور یہ بات ممتنع ہے، کیوں کہ فصل بسیط ہوتی ہے۔

فصل کی بحث میں دو اعتراض

فصل کی بحث میں دو اعتراض وارد کئے گئے ہیں، مصنف ان کو ذکر کر کے ان کے جوابات دیتے ہیں، پہلا اعتراض ابن سینا کا ہے، جس کو انھوں نے اپنی کتاب شفاء میں وارد کیا ہے، اور دوسرا اعتراض خود مصنف کا ہے جو آگے آرہا ہے۔

پہلا اعتراض: فصل کے بارے میں ہمیں بتایا جائے کہ وہ مقولاتِ عشرہ میں سے ہے یا ان کے ماتحت ہے؟ کیوں کہ جو بھی چیز وجود میں آتی ہے وہ یا تو مقولاتِ عشرہ میں سے ہوتی ہے یا ان کے ماتحت ہوتی ہے، اور فصل مقولاتِ عشرہ میں سے نہیں ہوسکتی، کیوں کہ مقولاتِ عشرہ جنس ہیں، پس فصل ان میں سے کیسے ہوگی؟ اور اگر فصل مقولاتِ عشرہ کے

ماتحت ہے تو وہ جس مقولہ کے ماتحت ہوگی، وہ مقولہ اس کے لیے جنس ہوگا اور جس چیز کے لیے جنس ہوتی ہے اس کے لیے فصل بھی ہوتی ہے، پس اس فصل کے لیے ایک اور فصل ماننی پڑے گی، پھر اس فصل میں بھی یہی گفتگو ہوگی۔ اور اس طرح سلسلہ چلتا رہے گا تو تسلسل لازم آئے گا، اور تسلسل باطل ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ فصل مقولاتِ عشرہ کے ماتحت ہے، اور اس فصل کے لیے دوسری فصل ماننی ضروری نہیں، کیوں کہ مقولاتِ عشرہ اپنے ماتحت کے لیے جنس نہیں ہوتے، وہ صرف اس وقت جنس ہوتے ہیں جب ان کے ماتحت کوئی ماہیت مرکبہ ہو، اور فصل ایک بسیط چیز ہے، مرکب نہیں، اس لیے وہ مقولہ جس کے ماتحت یہ فصل ہوگی جنس نہ ہوگا، پس فصل کے لیے دوسری فصل ماننے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

والثانی: مَاسَنَحَ لِی، وهو: أن الكلیَّ كما یَصْدُقُ علی واحدٍ من أفرادِه، یصدُقُ علی كثیرینَ من أفرادِه، بصدقٍ واحدٍ، فمجموعُ الإنسانِ والفرسِ حیوانٌ، فَلَهُ فصلانِ قریبانِ.

لَایُقَالُ: یَلْزَمُ صِدْقُ العلةِ علی المَعلولِ المركبِ، لأنه مجموعُ المَادِّیَّةِ والصُّوْرِیَّةِ، وهو مَحالٌ.

لِأَنَّ الاستحالةَ ممنوعةٌ، فَإِنَّه معلولٌ واحدٌ، وعِلَلٌ كثیرةٌ.

وَكَثْرَةُ جِهاتِ المعلولیةِ لاتَسْتَلْزِمُ كثرةَ المعلولِیَّةِ حقیقةً.

لایُقالُ: فمجموعُ شَرِیْكَیِ البارِی شریكُ الباری، فبعضُ شریكِ الباری مركبٌ، وكلُّ مركبٍ ممكنٌ، مع أَنَّ كلَّ شریكِ الباری ممتنعٌ.

لأن إمكانَ كلِّ مركبٍ ممنوعٌ، فَإِنَّ افْتِقَارَ الاجتماعِ عَلی تقدیرِ الوُجودِ الفَرْضِیِّ لَایَضُرُّ الامتناعَ فی نفسِ الأمر، أَلَا تَرَی أَنه یستلزِمُ المحالَ بالذَّاتِ، فلایكونُ مُمْكِنًا، فَتَدَبَّرْ.

وحلُّه: أَن وجودَ اثْنَیْنِ یستلزِمُ وجودَ ثالثٍ، وهو المجموعُ، وذٰلِك واحدٌ.

لايقالُ: عَلى هٰذا يَلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ اثْنَيْنِ تَحَقُّقُ أمورٍ غيرِ متناهيةٍ، لأنه بِضَمِّ الثالثِ يَتَحَقَّقُ الرابعُ، وهكذا.

لأنا نقولُ: الرابعُ أمرٌ اعتباريٌ، فإنه حاصلٌ باعتبارِ شيئٍ واحدٍ مَرَّتَيْنِ، والتسلسلُ فى الاعتبارياتِ مُنْقَطِعٌ بِانْقِطَاعِهِ، فافهم.

ترجمہ: اور دوسرا اعتراض وہ ہے جو میرے لیے ظاہر ہوا ہے، اور وہ یہ ہے کہ کلی جس طرح اپنے افراد میں سے ایک فرد پر صادق آتی ہے اسی طرح وہ اپنے افراد میں سے بہت سے افراد پر بھی صادق آتی ہے، ایک صدق کے ساتھ یعنی بیک وقت، پس انسان اور فرس کا مجموعہ بھی حیوان ہوگا، پس حیوان کے لیے دو فصل قریب ہونگی۔

(پہلا جواب) نہ کہا جائے کہ علت کا معلولِ مرکب پر صادق آنا لازم آئے گا، کیوں کہ معلول مرکب: علتِ مادیہ اور علتِ صوریہ کا مجموعہ ہوتا ہے، اور وہ یعنی علت کا معلول پر صادق آنا محال ہے۔

(پہلے جواب کی تردید) اس لیے کہ علت کے معلول پر صدق کا استحالہ ہمیں تسلیم نہیں، کیوں کہ وہ مجموعہ ایک معلول ہے (یعنی وحدت کے لحاظ سے ایک معلول ہے) اور علتیں بہت ہیں (یعنی علتوں میں تعدد بلحاظ کثرت ہے)

(ایک شبہ کا جواب) اور معلول ہونے کی جہتوں کی کثرت کے لیے: حقیقتاً معلول ہونے کی کثرت لازم نہیں۔

(دوسرا جواب) نہ کہا جائے کہ شریک الباری کا مجموعہ شریک الباری ہے، پس شریک الباری کا ایک فرد مرکب ہوا اور ہر مرکب ممکن ہوتا ہے، حالاں کہ شریک الباری کے تمام افراد محال ہیں۔

(دوسرے جواب کا رد) اس لیے کہ ہر مرکب کا ممکن ہونا قابل تسلیم نہیں، کیوں کہ مرکب کی اجزاء کی طرف احتیاج وجودِ فرضی کی صورت میں، نفس الامری استحالہ کے لیے مضر نہیں، کیا نہیں دیکھتے آپ کہ نفس الامری امکان محال بالذات کو مستلزم ہے، پس شریک الباری کا نفس الامری امکان ممکن نہیں، پس سوچ لے۔

(تیسرا جواب) اور اعتراض کا حل یہ ہے کہ دو کے پائے جانے کے لیے تیسرے کا پایا جانا لازم ہے، اور وہ تیسرا مجموعہ ہے اور مجموعہ امر واحد ہے۔

(تیسرے جواب پر تنقید) نہ کہا جائے کہ اندریں صورت دو کے متحقق ہونے سے غیر متناہی امور کا تحقق لازم آئے گا، اس لیے کہ تیسرے کے ملانے سے چوتھا متحقق ہوگا، اور اسی طرح سلسلہ چلتا رہے گا۔

(تنقید کا جواب) اس لیے کہ ہم کہیں گے: چوتھا ایک امر اعتباری ہے، کیوں کہ وہ ایک چیز کو دو مرتبہ اعتبار کرنے سے وجود میں آیا ہے، اور امور اعتباریہ میں تسلسل اعتبار کے ختم ہونے پر ختم ہوجاتا ہے۔ پس سمجھ لو۔

فصل کی بحث میں دوسرا اعتراض

یہ اعتراض خود مصنف کا ہے، اور تفریعاتِ خمسہ میں سے دوسری تفریع پر وارد ہوتا ہے۔ تفریعِ ثانی یہ تھی کہ ایک چیز کے لیے دو فصل قریب نہیں ہوسکتیں، اس پر اعتراض یہ ہے کہ کلی کا صدق جس طرح اپنے افراد میں سے ہر ہر فرد پر علاحدہ علاحدہ ہوتا ہے، اسی طرح مجموعہ پر بھی ہوتا ہے، مثلاً تنہا زید کو بھی انسان کہتے ہیں، اور زید، عمر، بکر، وغیرہ تمام افراد کے مجموعہ کو بھی انسان کہتے ہیں، اسی طرح حیوان کا اطلاق صرف انسان پر بھی ہوتا ہے، اور انسان، فرس، بقر، غنم وغیرہ کے مجموعہ پر بھی ہوتا ہے، اور دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا، پس جب کلی ایک فرد پر صادق آئے گی تو اس کو ایک ایسی فصل کی ضرورت ہوگی جو اس کو دوسری اشیائے مشترکہ سے ممتاز کرے، اور جب کلی مجموعہ پر صادق آئے گی تو اس کو ایسی ہی دوسری فصل کی ضرورت ہوگی جو مجموعہ کو ماسوا سے ممتاز کرے، پس ایک کلی کے لئے دو فصل قریب کا ہونا لازم آیا اور یہ کہنا غلط ہوگیا کہ ایک شئ کے لیے دو فصل قریب نہیں ہوسکتیں۔

پہلا جواب: اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ معترض کا یہ کہنا کہ کلی کا صدق جس طرح ہر ہر فرد پر ہوتا ہے، اسی طرح مجموعہ پر بھی ہوتا ہے، یہ بات ہمیں تسلیم نہیں، کیونکہ اس صورت میں ایک ہی چیز پر علت اور معلول کا صدق لازم آئے گا اور وہ محال ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ علت ایک کلی ہے، جس کے چار افراد ہیں: علتِ مادیہ، علت صوریہ، علت فاعلیہ، اور علت غائیہ۔ اور معترض کے بیان کئے ہوئے قاعدہ کے مطابق علت ہر ہر فرد پر بھی صادق آئے گی، اور علتِ مادی اور علتِ صوری کے مجموعہ پر بھی صادق آئے گی، حالاں کہ ان دو علتوں کا مجموعہ علت نہیں ہے، بلکہ معلول ہے، اور جب اس پر علت صادق آئی تو معلول کا علت ہونا لازم آیا جو محال ہے۔

مثال کے ذریعہ وضاحت: چارپائی کے اجزاء چارپائی کے لیے علت مادیہ ہیں، پھر جب اجزاء جڑ کر چارپائی تیار ہوتی ہے تو وہ علتِ صوریہ ہوتی ہے، اور بڑھئی علتِ فاعلیہ ہے، اور چارپائی کی غرض: لیٹنا، بیٹھنا وغیرہ علت غائیہ ہے..........پس یہ چاروں چیزیں الگ الگ تو علتیں ہیں، کیوں کہ یہ چاروں چیزیں اس علت کے افراد ہیں جو کلی ہے، مگر علتِ مادیہ اور علتِ صوریہ کا مجموعہ یعنی چارپائی علت نہیں، بلکہ معلول ہے، پس جب کلی ہر ہر فرد پر بھی صادق آئے گی اور تمام افراد یا بعض افراد کے مجموعہ پر بھی صادق آئے گی تو اس صورت میں معلول پر علت صادق آئے گی، اور یہ بات محال ہے، پس جب معترض کا بیان کیا ہوا قاعدہ ہی غلط ہو گیا تو اس کا اعتراض ختم ہو گیا۔

جوابِ اول کا رد: مصنفؒ فرماتے ہیں: یہ جواب صحیح نہیں، کیوں کہ ایک چیز کا ایک جہت سے علت اور معلول ہونا تو باطل ہے، مگر دو مختلف جہتوں سے یہ دونوں چیزیں جمع ہو سکتی ہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ علت کے جو افراد ہیں ان میں سے چند کے مجموعہ میں دو حیثیتیں ہیں، ایک وحدت کی یعنی مجموع من حیث المجموع کی اور دوسری کثرت کی، یعنی ہر ہر فرد کے علاحدہ علاحدہ ہونے کی، اور چند علتوں کا مجموعہ وحدت کے اعتبار سے معلول ہے، اور کثرت کے اعتبار سے علت ہے، یعنی ہر ہر فرد علاحدہ علاحدہ علت ہے معلول نہیں، پس معلولیت اور علیت کا اجتماع ایک جہت سے لازم نہیں آئے گا، کیوں کہ معلولیت بلحاظ وحدت ہے اور علیت بلحاظ کثرت ہے، اور اس میں کوئی استحالہ نہیں، غرض معترض کا بیان کیا ہوا قاعدہ درست ہے، اس لیے اعتراض بحالہ باقی رہا۔

ایک شبہ: اگر کوئی کہے کہ مجموعہ تو معلول ہے اور ہر ہر فرد علت ہے، پس علل کثیرہ کا توارُد معلول واحد پر لازم آئے گا، اور یہ باطل ہے، کیوں کہ یہ نہیں ہوسکتا کہ علت متعدد ہوں اور معلول ایک ہو، بلکہ معلول بھی متعدد ہونگے۔

جواب: مصنف نے اس شبہ کو **و کثرۃُ جهات المعلولية** سے رفع کیا ہے کہ علتیں متعدد ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ علت کی ذوات متعدد ہیں، بلکہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو واحد ہے، البتہ اس میں جہاتِ متعددہ ہیں، مثلاً ایک جہت علت مادیہ ہونے کی ہے اور ایک صوریہ ہونے کی اور ایک فاعلیہ ہونے کی اور ایک غائیہ ہونے کی، پس جس طرح علت اپنی ذات کے اعتبار سے ایک ہے اور جہات کے اعتبار سے متعدد ہے، اسی طرح معلول بھی اپنی ذات کے اعتبار سے واحد ہے، اور جہات کے اعتبار سے کثیر ہے۔

غرض معلول میں جہات کی کثرت اس کی ذات کی کثرت کو مستلزم نہیں، اس میں صرف اعتباری کثرت ہوتی ہے۔

اصل اعتراض کا دوسرا جواب: یہ دیا جاسکتا ہے کہ اگر معترض کا بیان کیا ہوا قاعدہ کہ کلی کا صدق اپنے ماتحت افراد میں سے جس طرح ہر ہر فرد پر علاحدہ علاحدہ ہوتا ہے، اسی طرح مجموعہ پر بھی ہوتا ہے: اس کو تسلیم کرلیا جائے تو اس صورت میں ممتنع کا ممکن ہونا لازم آئے گا، **وهو محال** اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتی ہے، پس جب معترض کا بیان کیا ہوا قاعدہ باطل ہوگیا تو اعتراض ختم ہوگیا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مثلاً شریک الباری ایک کلی ہے [1] اور اس کے بہت سے افراد ہیں، اور معترض کے بیان کئے ہوئے قاعدہ کے مطابق جس طرح اس کا صدق ہر ہر فرد پر علاحدہ علاحدہ ہوگا، اسی طرح چند افراد کے مجموعہ پر بھی ہوگا، پس شریک الباری کے چند افراد کا مجموعہ بھی شریک الباری ہوگا اور ہر مجموعہ مرکب ہوتا ہے اور ہر مرکب ممکن ہوتا ہے، پس شریک الباری کے چند افراد کا مجموعہ ممکن ہوا، حالاں کہ وہ ممتنع ہے، پس معلوم ہوا کہ

(۱) جیسے واجب الوجود ایک کلی ہے، کیوں کہ شریک الباری کا نفس تصور کثیرین پر صدق سے مانع نہیں۔

معترض کا قاعدہ غلط ہے، پس اس پر مبنی اعتراض بھی غلط ہے۔

جوابِ ثانی کا رد: مصنف ؒ فرماتے ہیں: یہ جواب بھی صحیح نہیں، کیوں کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ شریک الباری کے چند افراد کا مجموعہ مرکب ہے، اور ہر مرکب ممکن ہے، اس قیاس کا کبری ہمیں تسلیم نہیں، کیوں کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں: مرکبِ واقعی اور مرکبِ فرضی۔ مرکب واقعی میں چوں کہ اجزاء کی طرف احتیاج ہوتی ہے اس لیے وہ ممکن ہوتا ہے، مگر مرکب فرضی میں احتیاج نہیں ہوتی، اس لیے اس کا ممکن ہونا ضروری نہیں، اور شریک الباری کے چند افراد کا مجموعہ ایک فرضی مرکب ہے، اس لیے اس کا ممکن ہونا لازم نہیں آتا۔

اور اگر ہر مرکب کا ممکن ہونا مان لیا جائے تو پھر یہ کہا جائے گا کہ جیسا مرکب ویسا امکان، مرکب فرضی کے لیے امکان بھی فرضی ہوگا، اور شریک الباری کا امتناع نفس الامر کے اعتبار سے ہے، پس امکانِ فرضی: امتناعِ واقعی کے منافی نہیں۔

اور شریک الباری کا مجموعہ ممکن فرضی ہے، ممکن واقعی نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر شریک الباری کے چند افراد کا مجموعہ واقعی ممکن ہوگا تو اللہ تعالیٰ کی وحدت باقی نہیں رہے گی، اور باری تعالیٰ کی عدم وحدت محال بالذات ہے اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتی ہے، پس ثابت ہوا کہ شریک الباری کے چند افراد کے مجموعہ کا واقعی امکان محال ہے، اس مضمون کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے۔

اعتراض کا تیسرا جواب: اب مصنف ؒ اصل اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ معترض نے کلی کے چند افراد کے مجموعہ کو ماہیتِ واحدہ مان کر اس کے لیے الگ فصل ثابت کی ہے، اس سلسلہ میں ہماری رائے یہ ہے کہ جس طرح حیوان کی چند انواع کو ملا کر امر واحد مان لیا گیا ہے، اسی طرح متعدد فصلوں کو بھی باہم ملا کر امر واحد مان لینا چاہئے، کیوں کہ ہر دو کا مجموعہ تیسرا ہوتا ہے اور وہ انہی دو کا مجموعہ ہوتا ہے، اور مجموعہ امر واحد ہے، پس جس طرح چند انواع کا مجموعہ امر واحد ہے، اسی طرح ان کی فصلوں کا مجموعہ بھی امر واحد ہے، پس ایک چیز کے لیے ایک ہی فصل ہوگی، متعدد فصلیں نہ ہوں گی۔ اور اگر کوئی انواع کو متعدد مانتا ہے تو ہم فصلوں کو بھی متعدد مان لیں گے، کیوں کہ اس صورت میں دو چیزوں کے لیے دو فصلیں

ثابت ہونگی، ایک چیز کے لیے دو فصلیں ثابت نہ ہوں گی۔

تیسرے جواب پر نقد: مصنفؒ کے جواب پر یہ نقد کیا جاسکتا ہے کہ اگر دو کا مجموعہ تیسرا فرد ہے، تو پھر تین کا مجموعہ چوتھا ہے، پھر چار کا مجموعہ پانچواں ہے، اور جب اسی طرح سلسلہ چلتا رہے گا تو تسلسل لازم آئے گا۔

مصنفؒ نے مذکورہ تنقید کا یہ جواب دیا ہے کہ دو کا مجموعہ جو امر ثابت ہے وہ تو واقعی اور نفس الامری ہے اور اس کے بعد جو مراتب ہیں وہ محض اعتباری ہیں، جو اعتبارِ معتبر پر موقوف ہیں، اور تسلسل امور اعتباریہ میں محال نہیں، کیوں کہ امور اعتباریہ کا وجود اس وقت تک رہتا ہے جب تک ان کا اعتبار کیا جائے، جب اعتبار موقوف کردیا جائے تو تسلسل بھی موقوف ہوجاتا ہے۔ اس کو بھی غور سے سمجھ لیں۔

والرابعُ: الخاصةُ، وهو: الخارجُ المقولُ على ما تحتَ حقيقةٍ واحدةٍ: نوعِيَّةٍ أو جنسيةٍ: شاملةٌ إن عَمَّتِ الأفرادَ، وإلَّا فغيرُ شاملةٍ.

ترجمہ: اور چوتھی کلی خاصہ ہے، اور خاصہ: وہ کلی ہے جو افراد کی ماہیت سے خارج ہو، اور ایک ماہیت کے تحت آنے والے افراد پر بولی جائے، خواہ وہ ایک ماہیت نوع ہو یا جنس (اور) خاصہ شاملہ ہے، اگر وہ سب افراد کو عام ہو، ورنہ غیر شاملہ ہے۔

خاصہ کا بیان

خاصہ: وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی ماہیت سے خارج ہو اور صرف ایک ماہیت کے افراد پر بولی جائے، خواہ وہ ماہیتِ نوعیہ ہو یا جنسیہ، جیسے ضاحک انسان کا خاصہ ہے، اور ماشی حیوان کا خاصہ ہے، اول کا نام خاصۃ النوع ہے اور ثانی کا نام خاصۃ الجنس۔ غرض خاصہ نہ تو اپنے افراد کی تمام ماہیت ہوتا ہے اور نہ ماہیت کا جزء ہوتا ہے، بلکہ ایک امر عارض ہوتا ہے، جیسے ہنسنا انسان کو عارض ہوتا ہے اور چلنا جاندار کے عوارض میں سے ہے۔

فوائد قیود: الخارج سے پہلے کُلِّیٌّ مقدر ہے اور وہ جنس ہے، اور الخارج پہلی فصل

ہے، اس قید سے جنس، نوع اور فصل نکل گئے، کیوں کہ وہ داخل ماہیت ہوتے ہیں۔ اور **المقول إلخ** دوسری فصل ہے، اس سے عرض عام نکل گیا، کیوں کہ وہ مختلف ماہیتیں رکھنے والے افراد پر بولا جاتا ہے۔

خاصہ شاملہ اور غیر شاملہ

۱- خاصہ شاملہ: وہ خاصہ ہے جو کسی ایک ماہیت کے تمام افراد میں پایا جاتا ہو، جیسے کتابت بالقوۃ (لکھ سکنا) انسان کا خاصہ شاملہ ہے، کیوں کہ انسان کے تمام افراد میں لکھنے کی صلاحیت موجود ہے۔

۲- خاصہ غیر شاملہ: وہ خاصہ ہے جو کسی ایک ماہیت کے تمام افراد میں نہ پایا جاتا ہو، بلکہ بعض میں پایا جاتا ہو، جیسے کتابت بالفعل (سر دست لکھنا) یہ انسان کا خاصہ غیر شاملہ ہے، کیوں کہ یہ بات انسان کے تمام افراد میں نہیں پائی جاتی، بالفعل وہی افراد لکھتے ہیں جو لکھنا جانتے ہیں۔

والخامسُ: العرضُ العامُّ، وهو: الخارجُ المقولُ على حقائِقَ مختلفةٍ.

وكلٌّ منهما إنِ امْتَنَعَ انْفِكَاكُهُ عن المعروضِ فلازمٌ، وَإِلَّا فمفارِقٌ: يزولُ بسُرعةٍ أو بُطْوءٍ، أَوْلَا.

ثم اللازمُ إِمَّا أَنْ يَّمْتنعَ انفكاكُه عن الماهيةِ مطلقاً، لِعِلَّةٍ أو ضرورةٍ: ويُسمّٰى لازمَ الماهيةِ، أَو بِالنَّظْرِ إِلٰى أحدِ الوجودَيْنِ: خارجيٍ أو ذهنيٍ، ويسمّٰى الثاني: معقولاً ثانِيًا.

والدوامُ لَايَخْلُوْ عن لزومٍ سَبَبِيٍّ.

هَلْ لِمُطْلَقِ الوجودِ دَخْلٌ ضروريٌّ في لوازمِ الماهيةِ؟ وَالحَقُّ: لَا، فَإِنَّ الضرورةَ لَا تُعَلَّلُ، حتى يَجِبَ وجودُ العلةِ أَوَّلًا، كوجودِ الواجبِ تعالٰى على مَذهَبِ المتكلمينَ.

وأيضاً: اللَّازِمُ إِمَّا بيِّنٌ، وَهُوَ الذِىْ يَلْزَمُ تصورُه من تصورِ الملزومِ.

وقد يُقالُ الْبيّنُ عَلى الذِیْ يَلْزَمُ من تصورِهِما الجزمُ باللزومِ، وهو أَعَمُّ من الأولِ.
أو غيرُ بَيّنٍ: بخِلاَفِهِ، فَالنِّسْبَةُ بالعكسِ.
وكلٌّ منهما موجودٌ بالضرورةِ.

ترجمہ: اور پانچویں کلی عرض عام ہے، اور عرضِ عام: وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی ماہیت سے خارج ہو اور مختلف ماہیتیں رکھنے والے افراد پر بولی جائے ...... اور خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک: اگر اس کا معروض سے جدا ہونا محال ہو تو وہ لازم ہے، ورنہ یعنی معروض سے جدا ہونا محال نہ ہو تو وہ مفارق ہے: زائل ہو جاتا ہے وہ (عرض مفارق) تیزی سے، یا آہستگی سے، یا زائل نہیں ہوتا...... پھر لازم: یا تو ماہیت سے اس کا جدا ہونا مطلقاً ممتنع ہوگا: کسی علت کی وجہ سے، یا ضروری ہونے کی وجہ سے، تو وہ لازم الماہیت کہلاتا ہے (یا انفکاک ممتنع ہوگا) دو وجودوں میں سے کسی ایک کی طرف نظر کرتے ہوئے تو وہ لازم وجود خارجی ہے یا لازم وجود ذہنی ہے، اور کہلاتا ہے یہ دوسرا: معقول ثانی ...... اور دوام نہیں خالی ہوتا ہے لزوم سببی سے ...... کیا مطلق وجود کے لئے لازمی دخل ہے ماہیت کے لوازم میں؟ اور حق مذہب یہ ہے کہ نہیں ہے، اس لئے کہ بدیہی چیز علت کی محتاج نہیں ہوتی کہ پہلے علت کا وجود ضروری ہو، جیسے متکلمین کے مذہب پر واجب تعالیٰ کا وجود...... اور نیز لازم یا تو بَیِّنْ ہے، اور وہ: وہ چیز ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور کے لیے لازم ہو...... اور کبھی لازم بَیِّنْ کہا جاتا ہے اس بات کو کہ لازم وملزوم کے تصور سے لزوم کا یقین آجائے، اور یہ دوسرے معنی پہلے معنی سے عام ہیں...... یا لازم غیر بَیِّنْ ہے، جو بیّن کے برخلاف ہے، پس نسبت برعکس ہے...... اور لازم بین اور غیر بین میں سے ہر ایک بالبداہت موجود ہے۔

عرض عام کا بیان

عرضِ عام: وہ کلی ہے جو افراد کی ماہیت سے خارج ہو، اور مختلف ماہیتیں رکھنے والے افراد پر بولی جائے، جیسے ماشی: انسان کے لئے عرضِ عام ہے، کیوں کہ وہ انسان کی حقیقت

سے خارج ہے، اور انسان پر بھی بولا جاتا ہے اور اس کے علاوہ حیوانات کے دوسرے افراد پر بھی بولا جاتا ہے۔

فوائد قیود: الخارج: سے پہلے کلیٌّ مقدر ہے اور وہ جنس ہے، اور الخارجُ پہلی فصل ہے، اس قید سے جنس، نوع اور فصل نکل گئے، اور **المقول** دوسری فصل ہے، اس قید سے خاصہ نکل گیا۔

فائدہ: خاصہ اور عرضِ عام دونوں کلی عرضی ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ خاصہ: عرضِ خاص ہے، اور عرضِ عام: عرضِ عام ہے، اور یہ ممکن ہے کہ ایک ہی عارض ایک کلی کے لیے خاصہ ہو اور دوسری کلی کے لیے عرضِ عام، جیسے مَشْیٌ حیوان کا خاصہ ہے، اور انسان کا عرضِ عام۔

خاصہ اور عرضِ عام کی قسمیں

خاصہ اور عرضِ عام میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں: خاصہ لازمہ اور خاصہ غیر لازمہ، اسی طرح عرضِ عام لازم اور عرضِ عام غیر لازم۔ غیر لازم کو مفارق بھی کہتے ہیں۔

۱- کلی عرضی لازم: (خاصہ ہو یا عرضِ عام) وہ کلی عرضی ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممتنع ہو، جیسے چار کے لئے زوجیت لازم ہے، کیوں کہ وہ اس سے جدا نہیں ہو سکتی ...... زوجیت کے معنی ہیں: دو برابر حصوں میں تقسیم ہونا۔

۲- کلی عرضی مفارق: (خاصہ ہو یا عرض عام) وہ کلی عرضی ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممتنع نہ ہو، جیسے حرکت: آسمان کے لئے عرضِ مفارق ہے، کیوں کہ وہ آسمان سے جدا ہو سکتی ہے۔

عرضِ مفارق کی تین قسمیں

۱- عرضِ مفارق دائم: وہ عرضِ مفارق ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممتنع نہیں، مگر وہ عرض کبھی جدا نہیں ہوتا، بلکہ ہمیشہ وہ عارض: معروض کے ساتھ رہتا ہے، جیسے افلاک کے لیے حرکت۔

۲-عرض مفارق زائل بالسرعہ: وہ عرضِ مفارق ہے جو اپنے معروض سے بہت جلد جدا ہو جاتا ہے، جیسے شرمندہ کے چہرے کی سرخی، اور خوف زدہ کے چہرے کی زردی: تھوڑی دیر کے بعد زائل ہو جاتی ہے۔

۳-عرضِ مفارق زائل بالبُطوء: وہ عرضِ مفارق ہے جو اپنے معروض سے جدا تو ہوتا ہے، مگر عرصہ دراز کے بعد۔ جیسے جوانی: چالیس پچاس سال کے بعد زائل ہوتی ہے۔

عرضِ لازم کی تین قسمیں

عرض لازم (خاصہ ہو یا عرضِ عام) کی تین قسمیں ہیں: (۱) لازمِ ماہیت (۲) لازمِ وجودِ ذہنی (۳) اور لازمِ وجودِ خارجی۔

۱-لازم ماہیت: وہ لازم ہے جو وجود کا اعتبار کئے بغیر کسی ماہیت کے لیے لازم ہو، یعنی جب بھی وہ ماہیت کسی جگہ پائی جائے، خواہ ذہن میں پائی جائے یا خارج میں، اس وقت وہ چیز اس کے لیے لازم ہو، چار کی ماہیت کے لیے زوجیت ایسی ہی لازم ہے۔

۲-لازم وجودِ ذہنی: وہ لازم ہے جو صرف وجودِ ذہنی میں لازم ہو، جیسے انسان اور حیوان کے لیے کلی ہونا۔

فائدہ: لازم وجود ذہنی کو معقولِ ثانی بھی کہتے ہیں۔

۳-لازم وجود خارجی: وہ لازم ہے جو صرف وجودِ خارجی میں لازم ہو، جیسے آگ کے لیے جلانا۔

لازم ماہیت کا ماہیت سے جدا ہونا ممتنع ہے

لازم ماہیت کا ماہیت سے جدا ہونا دو وجہ سے ممتنع ہے:

۱-کسی علتِ موجبہ کی وجہ سے، خواہ وہ علت ملزوم کی ذات ہو، جیسے چار کے لیے زوجیت لازم ہے اور یہ لزوم چار کی ذات کی وجہ سے ہے...... یا وہ علتِ موجبہ ملزوم کی ذات سے خارج ہو، جیسے ضحک انسان کو تعجب کے واسطے سے لاحق ہوتا ہے، خود انسان کی

ذات ضحک کے لزوم کا تقاضہ نہیں کرتی۔

۲- جب امتناعِ انفکاک ضروری ہو، یعنی عرض لازم کا انفکاک کسی علت کی بنا پر ممتنع نہ ہو، بلکہ لزوم ذات کے تقاضہ سے ضروری اور واجب ہو، جیسے واجب تعالیٰ کے وجود کے لیے عدمِ واجب کا امتناع لازم ہے، اور یہ لزوم ذاتِ واجب کی وجہ سے ہے، کسی اور علت کی بنا پر نہیں۔

عرض مفارق دائم درحقیقت عرضِ لازم ہے

اوپر مصنفؒ نے عرضِ مفارق کی تین قسمیں کی ہیں، ان میں سے پہلی قسم عرضِ مفارق دائم ہے، وہ جمہور کی رائے تھی، جس کو مصنفؒ نے بیان کیا ہے، اب مصنفؒ اپنی رائے دیتے ہیں کہ عرض دائم کو عرضِ مفارق کی اقسام میں شمار نہیں کرنا چاہیے، کیوں کہ دوام: لزوم سببی سے خالی نہیں ہوتا، یعنی جب بھی کسی عرض کا ثبوت معروض کے لیے دائمی ہوگا تو یقیناً اس کا سبب بھی دائمی ہوگا، پس عرض دائم کو عرضِ لازم کی اقسام میں شمار کرنا چاہئے نہ کہ عرضِ مفارق کی۔

قوله:هل لمطلق الوجود إلخ.

پہلے لازم ماہیت کی تعریف میں یہ بات آئی ہے کہ اس میں وجودِ خارجی یا وجودِ ذہنی کا کوئی دخل نہیں ہوتا، اب یہ مسئلہ بیان کرتے ہیں کہ مطلق وجود کا: وجودِ خارجی اور وجودِ ذہنی سے قطع نظر کرتے ہوئے: لازمِ ماہیت میں دخل ہوتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے:

متاخرین اور علامہ دوّانی وغیرہ کہتے ہیں کہ دخل ہوتا ہے، کیوں کہ اگر مطلق وجود بھی ماہیت کے لیے نہیں مانا جائے گا تو ماہیت معدوم ہوگی، اور لازم کی معدوم کی طرف نسبت لازم آئے گی، جو صحیح نہیں۔

اور قدماء، ابن سینا، میر باقر داماد، بحر العلوم اور مصنف کا مذہب یہ ہے کہ مطلق وجود کا اس میں کوئی دخل نہیں، بلکہ لوازم ماہیت، ماہیت کے لیے، من حیث الماہیت ثابت ہوتے ہیں۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ لوازم ماہیت کا ماہیت کے لیے ثبوت ضروری اور

واجب ہے، اور جس چیز کا ثبوت ضروری ہو اس کے لیے کسی علت کی ضرورت نہیں ہوتی، جیسے متکلمین کے نزدیک واجب تعالیٰ کا وجود: ذات واجب سے خارج ہے اور لازم ہے، اور وہ اس لزوم میں کسی علت کا محتاج نہیں، پس ثابت ہوا کہ جس چیز کا ثبوت کسی چیز کے لیے ضروری ہو وہ کسی علت کی محتاج نہیں ہوتی۔

عرضِ لازم کی دوسری تقسیم اور لازم کے دو معنی

لازم کے پہلے معنی: لازم وہ ہے جس کا تصور ملزوم کا تصور کرتے ہی حاصل ہو جائے، یعنی ملزوم کے تصور کے بعد لازم کے تصور کے لیے کوئی نیا عمل نہ کرنا پڑے۔

لازم کے دوسرے معنی: لازم وہ ہے کہ اس کا اور ملزوم کا تصور کرتے ہی لزوم کا یقین ہو جائے۔

نوٹ: لازم کے پہلے معنی خاص ہیں، اور دوسرے معنی عام۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ عرض لازم کی دو قسمیں ہیں: لازم بین اور لازم غیر بین، اور ہر ایک کو جب لازم کے دونوں معنی کے ساتھ ملائیں گے تو چار قسمیں ہونگی، جن کی تعریفات درج ذیل ہیں:

۱- لازم بیّن بالمعنی الاخص: وہ لازم ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور کے لیے لازم ہو، یعنی جس وقت بھی ملزوم کا تصور کریں لازم کا تصور بھی اس کے ساتھ آجائے، بینا کا تصور نابینا کے تصور کے لیے ایسا ہی لازم ہے۔

۲- لازم بین بالمعنی الاعم: وہ لازم ہے کہ لازم اور ملزوم اور ان کے مابین نسبت کا تصور کرتے ہی لزوم کا یقین ہو جائے، جیسے چار اور زوجیت اور ان کے درمیان کی نسبت کا تصور کرتے ہی یقین ہو جاتا ہے کہ زوجیت چار کے لیے لازم ہے۔

۳- لازم غیر بین بالمعنی الاخص: وہ لازم ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور کے لیے لازم نہ ہو، جیسے کتابت بالقوۃ انسان کے لیے لازم غیر بین بالمعنی الاخص ہے، کیوں کہ انسان کے تصور کے ساتھ کتابت بالقوہ کا تصور ضروری نہیں۔

۴-لازم غیر بین بالمعنی الاعم: وہ لازم ہے کہ لازم اور ملزوم اوران کے مابین نسبت کے تصور کرنے سے لزوم کا یقین حاصل نہ ہو، جیسے عالم کے لیے حدوث لازم غیر بین بالمعنی الاعم ہے، کیوں کہ عالم اور حدوث اوران کے مابین نسبت کے تصور سے لزوم کا یقین حاصل نہیں ہوتا، ورنہ مسئلہ مختلف فیہ نہ ہوتا۔

نسبت کا بیان: لازم بین کی پہلی قسم یعنی بالمعنی الاخص: خاص ہے اور دوسری قسم یعنی بالمعنی الاعم: عام ہے، پس جو بھی لازم بین بالمعنی الاخص ہوگا وہ لازم بین بالمعنی الاعم ضرور ہوگا، مگر اس کا برعکس نہیں ہوگا۔ اور لازم غیر بین میں پہلے معنی عام ہیں، اور دوسرے معنی خاص، پس جو بھی لازم غیر بین بالمعنی الاعم ہوگا وہ ضرور لازم غیر بین بالمعنی الاخص ہوگا۔ مگر اس کا برعکس نہیں ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ لازم غیر بین: لازم بین کی نقیض ہے، اس لیے لازم بین میں دونوں معنی میں جو نسبت ہے یعنی عموم وخصوص مطلق: نقیض میں بھی وہی نسبت ہوگی مگر عکس عینین کے ساتھ۔

قوله: و كل منهما إلخ.

امام رازی رحمہ اللہ نے لازم بین اور لازم غیر بین کے وجود کو دلائل سے ثابت کیا ہے، مصنف فرماتے ہیں: ان دونوں کا وجود بدیہی ہے، اس پر کوئی دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں، کیوں کہ بدیہی امور کو دلائل سے ثابت نہیں کیا جاتا۔

وههُنا شكٌّ: وهو: أن اللُّزُوْمَ لازمٌ، وَإِلَّا ينهَدِمُ أصلُ الملازَمَةِ، فَيَتَسَلْسَلُ اللُّزوماتُ.

وحلُّه: أن اللزومَ من المعانِى الاعتبارِيَّةِ الإِنْتِزَاعِيَّةِ الَّتى ليس لها تَحَقُّقٌ إلَّا فى الذِّهنِ بَعْدَ اعْتبارِهِ، فَيَنْقَطِعُ بانقطاعِ الاعتبارِ.

نَعَمْ مَنْشَأُهَا ومَنْبَعُهَا مُتَحَقِّقٌ، وذٰلك هُوَ الحافِظُ لِنَفْسِ أَمْرِيَّةِ الإِنْتِزَاعَاتِ: متناهِيَةً أو غيرَ متناهيةٍ، مُرَتَّبَةً أو غيرَ مرتبةٍ، فقولُهم: التسلسلُ فيها ليسَ بمحالٍ: صادقٌ، لعدمِ الموضوعِ، فتدبَّرْ.

ترجمہ: اور یہاں یعنی لزوم کی بحث میں ایک اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ لزوم لازم ہے، ورنہ اصل ملازمت ہی معدوم ہوجائے گی (اور جب لزوم لازم ہے تو) لزومات کا ایک غیر متناہی سلسلہ چلے گا...... اور اس کا حل یہ ہے کہ لزوم ان امور اعتباریہ انتزاعیہ میں سے ہے جن کے لیے کوئی وجود نہیں مگر ذہن میں، ذہن کے اعتبار کرنے کے بعد، پس ختم ہوجائے گا وہ لزوم اعتبار کے ختم ہونے سے...... ہاں ان امور اعتباریہ کا منشا اور ان کا سر چشمہ ثابت ہوگا، اور یہی وہ چیز ہے جو امور انتزاعیہ کے نفس الامری ہونے کی محافظ ہے، خواہ وہ امور انتزاعیہ متناہی ہوں یا غیر متناہی، اور خواہ ترتیب وار ہوں یا بے ترتیب، پس حکماء کا یہ قول کہ اعتباریات میں تسلسل محال نہیں: سچا ہے، موضوع کے نہ پائے جانے کی وجہ سے، پس خوب سوچ لو۔

لزوم کی بحث میں صاحبِ مطالع کا اعتراض

اوپر لازم کی جو قسمیں بیان کی ہیں صاحبِ مطالع کہتے ہیں: وہ اس وقت صحیح ہوسکتی ہیں جب لازم کا وجود بھی ہو، ہم تو لازم کا وجود ہی تسلیم نہیں کرتے، پس اقسام کہاں سے آئیں گے؟

اور لازم کا وجود اس لیے تسلیم نہیں کرتے کہ لازم وملزوم کے درمیان جو 'لزوم' ہے اُس کے لیے ایک اور 'لزوم' درکار ہوگا، کیوں کہ اگر وہ لزوم خود ضروری نہ ہو تو نہ لازم لازم رہے گا اور نہ ملزوم ملزوم، اس لیے اس لازم کے لیے دوسرا لازم ضروری ہوگا، پھر ہم اس لزوم اللزوم میں گفتگو کریں گے کہ اس کے لیے بھی ایک اور لزوم ضروری ہے، اور یونہی سلسلہ چلتا رہے گا تو لزومات کا تسلسل لازم آئے گا، جو امر محال ہے، اور یہ محال لازم آیا ہے لزوم کو موجود ماننے سے، پس لازم کا وجود ہی باطل ہوگیا، اور جب مقسم نہ رہا تو اقسام کس طرح حاصل ہوسکتے ہیں؟

جواب: تسلسل امور واقعیہ میں محال ہے، اور لزومات کا جو سلسلہ لازم آئے گا وہ امور اعتباریہ انتزاعیہ ہیں، جن کا وجود صرف ذہن میں اعتبار معتبر کے تابع ہوتا ہے، جب تک

معتبر اعتبار کرتا ہے، ان کا وجود باقی رہتا ہے، اور جب اعتبار منقطع ہو جاتا ہے تو ان کا تسلسل بھی ختم ہو جاتا ہے، فلا إشکال ۔

جواب پر اعتراض: مذکورہ جواب پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ لزوم امر اعتباری نہیں ہے، بلکہ امر واقعی اور نفس الامری ہے، کیونکہ اس پر نفس الامری احکام مرتب ہوتے ہیں، مثلاً کہا جاتا ہے: اللزوم لازم بالذات: اس قضیہ میں لزوم کو موضوع بنایا گیا ہے، اور اس پر لازم ہونے کا حکم لگایا گیا ہے، اور یہ حکم واقعی اور نفس الامری ہے، پس لزوم کا ثبوت بھی واقعی ہوگا، پھر جب لزومات کا تسلسل شروع ہوگا تو وہ تسلسل بھی واقعی ہوگا، اور امور واقعیہ میں تسلسل محال ہے، پس آپ کا جواب بے کار ہو گیا، اور اصل اعتراض باقی رہا۔

اعتراض کا جواب: مصنف رحمہ اللہ اپنے جواب پر اعتراض کا جواب نعم سے دیتے ہیں، فرماتے ہیں: ہم یہ بات مانتے ہیں کہ قضیہ اللزوم لازم بالذات: امور واقعیہ میں سے ہے، کیوں کہ وہ قضیہ موجبہ ہے، جس میں موضوع کا وجود ضروری ہے، لیکن کیا قضیہ موجبہ میں یہ بھی ضروری ہے کہ موضوع بذاتِ خود موجود ہو؟ ایسا ضروری نہیں، بلکہ اگر اس کا منشا موجود ہو تو وہ بھی کافی ہے، اور اللزوم لازم بالذات کی یہی صورت ہے، لزوم جو قضیہ کا موضوع ہے وہ تو امر اعتباری ہے، نفس الامر میں اس کا وجود نہیں، مگر اس کا منشا یعنی طرفین (لازم وملزوم) نفس الامری ہیں، اس لیے لزوم کا موضوع بننا صحیح ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ہم آسمان سے فوقیت منتزع کرتے ہیں، یہ فوقیت ایک اعتباری امر ہے مگر اس کا منشا یعنی آسمان امر واقعی ہے، اس لیے آپ کہہ سکتے ہیں کہ: الفوق جهة من الجهات: یعنی فوق کو موضوع بنا کر اس پر حکم لگا سکتے ہیں۔

غرض امور اعتباریہ انتزاعیہ کے منشا کا واقعی وجود بھی اس بات کا محافظ ہے کہ امور انتزاعیہ پر احکام واقعیہ جاری کئے جائیں، خواہ وہ امور انتزاعیہ متناہی ہوں، جیسے چار سے زوجیت کا انتزاع، یا غیر متناہی ہوں، جیسے متناہی مسافت سے غیر متناہی حدوں کا انتزاع، اور خواہ وہ امور انتزاعیہ مرتب ہوں، یعنی ان کو یکے بعد دیگرے منتزع کیا جائے، جیسا کہ معترض نے سلسلۂ لزومات کو ترتیب وار منتزع کیا ہے، یا وہ امور انتزاعیہ غیر مرتب ہوں،

سب صورتوں کا ایک ہی حکم ہے کہ اگر ان کا منشا یعنی وہ چیز جس سے وہ امور انتزاعیہ نکالے جا رہے ہیں واقعی چیز ہے تو ان امور اعتباریہ پر بھی احکام واقعیہ جاری ہو سکتے ہیں۔

ایک اور اعتراض: مصنفؒ کے جواب پر ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ یہ کہنا کہ امورِ اعتباریہ میں اعتبار کے منقطع ہونے سے تسلسل منقطع ہو جاتا ہے، اس کا مطلب تو یہ ہے کہ اعتباریات میں تسلسل ہوتا ہی نہیں، حالاں کہ حکماء اعتباریات میں بھی تسلسل مانتے ہیں، البتہ وہ اس کو محال نہیں کہتے، پس مصنف کا قول حکماء کے قول کے خلاف ہے۔

جواب: اس کا جواب مصنفؒ **قولھم** سے دیتے ہیں کہ ہماری بات میں اور حکماء کی بات میں کوئی تضاد نہیں، حکماء کا قول قضیہ سالبہ کی صورت میں ہے، جس میں موضوع کا وجود ضروری نہیں، جیسے **زید لیس بقائم** اس وقت بھی سچا ہے جب زید موجود ہو اور قائم نہ ہو اور اس وقت بھی سچا ہے جب زید معدوم ہو، پس حکماء کا کہنا کہ **التسلسل فی الاعتباریات لیس بمحال** اس وقت بھی سچا ہے، جب اعتباریات میں تسلسل متحقق ہو، اور اس صورت میں بھی سچا ہے جب اعتباریات میں سرے سے تسلسل متحقق نہ ہو۔ اور حکماء کی مراد، یہی دوسری صورت ہے، پس ہمارے قول میں اور حکماء کے قول میں کوئی تضاد نہیں، ہم بھی تسلسل کا انکار کرتے ہیں، اور حکماء بھی، فتدبر۔

کتاب یاد کرو

۱- نوع کی دو تعریفیں ہونے کی وجہ سے نوع کی دو قسمیں کیا ہیں؟
۲- نوع حقیقی کی تعریف مع فوائد قیود و مثال بیان کریں۔
۳- نوع اضافی کی تعریف مع فوائد قیود و مثال بیان کریں۔
۴- صنف: نوع کی کونسی قسم ہے؟ مع مثال بیان کریں۔
۵- نوع حقیقی اور نوع اضافی کی وجہ تسمیہ بیان کریں۔
۶- نوع حقیقی کو پہچاننے کا طریقہ کیا ہے؟
۷- نوع حقیقی اور نوع اضافی میں نسبت کیا ہے؟

۸- مقولاتِ عشرہ کیا ہیں؟
۹- نوع اضافی کی چاروں قسمیں اور جنس کی چاروں قسمیں مع تعریفات وامثلہ بیان کریں۔
۱۰- اجناس وانواع میں ترتیب کس طرح قائم کی جاتی ہے؟
۱۱- فصل کی تعریف مع فوائد قیود ومثال بیان کریں۔
۱۲- لفظ أیّ کا موضوع لہٗ کیا ہے؟
۱۳- جس چیز کے لئے جنس نہیں ہوتی: اس کے لئے فصل کیوں نہیں ہوتی؟
۱۴- فصل قریب اور فصل بعید کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔
۱۵- فصل کے دو اعتباروں سے دو نام کیا ہیں؟
۱۶- فصل کے سلسلہ کے چاروں قواعد بیان کریں۔
۱۷- حکماء کے ایک قاعدے پر مصنفؒ نے پانچ تفریعات بیان کی ہیں۔ آپ پہلے قاعدہ بیان کریں، پھر تفریعات۔
۱۸- حکماء کے قاعدہ پر کیا اعتراض کیا گیا ہے؟ اور اس کا جواب کیا ہے؟
۱۹- مصنفؒ نے چوتھی تفریع میں فی مرتبة واحدة کی قید کیوں لگائی ہے؟
۲۰- پانچویں تفریع میں حکمائے اشراقیہ کا کیا اختلاف ہے؟
۲۱- فصل کی بحث میں پہلا اعتراض کیا ہے؟ اور اس کا جواب کیا ہے؟
۲۲- فصل کی بحث میں دوسرا اعتراض کیا ہے؟ اور یہ اعتراض کونسی تفریع پر ہے؟
۲۳- مذکورہ اعتراض کا پہلا جواب کیا ہے؟ اور مصنفؒ نے اس کا کیا رد کیا ہے؟
۲۴- وکثرة جهات المعلولية سے مصنفؒ نے کس شبہ کا جواب دیا ہے؟
۲۵- اصل اعتراض کا دوسرا جواب کیا ہے؟ اور مصنفؒ نے اس کا کیا رد کیا ہے؟
۲۶- مصنفؒ نے اصل اعتراض کا تیسرا جواب کیا دیا ہے؟
۲۷- مصنفؒ کے تیسرے جواب پر کیا نقد کیا جا سکتا ہے؟ اور اس کا جواب کیا ہے؟
۲۸- خاصہ کی تعریف مع فوائد قیود ومثال بیان کریں۔

۲۹- خاصہ شاملہ اور غیر شاملہ کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔
۳۰- عرض عام کی تعریف مع فوائد قیود ومثال بیان کریں۔
۳۱- خاصہ اور عرض عام میں کیا فرق ہے؟
۳۲- کلی عرضی لازم اور کلی عرضی مفارق کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔
۳۳- عرض مفارق کی تینوں قسموں کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔
۳۴- عرض لازم کی تینوں قسموں کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔
۳۵- لازم ماہیت کا ماہیت سے جدا ہونا کیوں ممتنع ہے؟
۳۶- عرض مفارق دائم حقیقت میں کیسا عرض ہے؟ مصنفؒ کی کیا رائے ہے؟
۳۷- مطلق وجود کا لازم ماہیت میں دخل ہے یا نہیں؟ اس میں جو اختلاف ہے: اسے مدلل ومفصل بیان کریں۔
۳۸- عرض لازم کے دو معنی کیا ہیں؟ اور دونوں معنی میں نسبت کیا ہے؟
۳۹- عرض لازم کے دونوں معنی ملا کر جو چار قسمیں بنتی ہیں: ان کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔
۴۰- امام رازی نے لازم بین اور لازم غیر بین کے وجود کو دلائل سے ثابت کیا ہے، ان کی یہ سعی کیسی ہے؟
۴۱- لزوم کی بحث میں صاحب مطالع کا اعتراض کیا ہے؟ اور اس کا جواب کیا ہے؟
۴۲- مصنفؒ نے نعم سے جواب پر کیا اعتراض کیا ہے؟
۴۳- مصنفؒ کے جواب پر ایک اور اعتراض کیا گیا ہے: جس کا جواب مصنفؒ نے قولھم سے دیا ہے: آپ اعتراض اور جواب کی تقریر کریں۔

خاتِمَةٌ: مفهومُ الكليِّ يسمىٰ كليًّا منطقيًّا، ومعروضُ ذٰلك المفهومِ يسمىٰ كليّا طبعيًّا، والمجموعُ من العَارضِ والمعروضِ كليّا عقليًّا، وكذا الكلياتُ الخمسُ، منها: منطقِيٌّ، وطبعيٌّ، وعقليٌّ.

ترجمہ: خاتمہ: کلی کا مفہوم: کلی منطقی کہلاتا ہے، اور اس مفہوم کا معروض (مصداق) کلی طبعی کہلاتا ہے، اور عارض ومعروض کا مجموعہ: کلی عقلی کہلاتا ہے، اور اسی طرح پانچوں کلیاں: ان میں سے بعض منطقی اور طبعی، اور عقلی ہیں۔

قوله خاتمة: یہ خاتمہ کتاب کا یا فن تصورات کا نہیں ہے، بلکہ مبحثِ کلیات کا ہے، اس خاتمہ میں کلی کے چند متعلقہ ابحاث ہیں، جن کو بطور تتمہ بیان کر رہے ہیں۔

کلی کی تین قسمیں: منطقی، طبعی اور عقلی

۱-کلی منطقی: کلی کے مفہوم کا نام ہے، کلی کا مفہوم ہے: وہ چیز جس کے کثیرین پر صدق کو محض اس کے تصور کے اعتبار سے عقل محال قرار نہ دے، کلی کا یہی مفہوم کلی منطقی کہلاتا ہے، کیوں کہ مناطقہ اسی سے بحث کرتے ہیں، اور مسائل منطقیہ کا موضوع بھی یہی کلی ہوتی ہے۔

۲-کلی طبعی: کلی منطقی کے معروض ومصداق کو کہتے ہیں، یعنی جس پر کلی منطقی کی تعریف صادق آئے وہ کلی طبعی ہے، مثلاً حیوان اور انسان وغیرہ کلی طبعی ہیں، اور اس کو کلی طبعی اس لیے کہتے ہیں کہ طبیعت کے معنی ہیں: حقیقت اور ماہیت۔ اور کلی منطقی کا یہ معروض بھی من جملہ حقائق ایک حقیقت ہے، اس لئے اس کو کلی طبعی کہتے ہیں۔

۳-کلی عقلی: کلی منطقی اور کلی طبعی کے مجموعہ کو کہتے ہیں، جیسے **الإنسانُ الکلیُّ** اور **الحیوانُ الکلیُّ** (بصورتِ ترکیب توصیفی) اور اس کو کلی عقلی اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا وجود صرف عقل میں ہوتا ہے، خارج میں اس کا وجود نہیں ہوتا، کیوں کہ خارج میں جو بھی چیز موجود ہوتی ہے وہ مشخص ہوتی ہے، پس وہ کلی نہیں رہتی۔

ہر کلی میں تین اعتبارات

اور جس طرح کلی میں تین اعتبارات جاری ہوتے ہیں، جس سے اس کی تین قسمیں بنتی ہیں، اسی طرح اس کی پانچوں قسموں میں بھی یہ تینوں اعتبارات جاری ہوتے ہیں، اور ان

میں سے ہر ایک کی تین قسمیں بنتی ہیں، مثلاً جنس کا مفہوم: جنس منطقی ہے، اور اس کا مصداق: جنس طبعی ہے، اور دونوں کا مجموعہ جنس عقلی ہے، اسی طرح نوع، فصل، خاصہ اور عرضِ عام کو سمجھ لیں۔

ثم الطَّبْعِيُّ له اعتباراتٌ ثلاثة: بشرطِ لاشيءٍ، ويُسَمّٰى مُجَرَّدَةً، وبشرطِ شيءٍ، ويسمىٰ مَخْلُوْطَةً، ولابشرطِ شيءٍ، ويسمىٰ مُطْلَقَةً.

ترجمہ: پھر کلی طبعی کے لیے تین اعتبارات ہیں، کسی چیز کی نفی کی شرط کے ساتھ، اور کہلاتی ہے وہ مجردۃ، اور کسی چیز کے وجود کی شرط کے ساتھ اور کہلاتی ہے وہ مخلوطہ، اور کسی بھی شرط سے قطع نظر کرتے ہوئے اور کہلاتی ہے وہ مطلقہ۔

کلی طبعی کے تین اعتبارات: مجردہ، مخلوطہ اور مطلقہ

پھر کلی طبعی میں تین اعتبارات جاری ہوتے ہیں، جس کی وجہ سے کلی طبعی کی تین قسمیں بنتی ہیں: مجردہ، مخلوطہ اور مطلقہ۔

۱- مجردہ: کلی طبعی کا بشرط لاشئ کا درجہ ہے، اس میں عوارض اور تشخصات کے ساتھ اختلاط کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

۲- مخلوطہ: یہ کلی طبعی کا بشرط شئ کا درجہ ہے، اس میں کلی طبعی کے ساتھ عوارض کے اختلاط کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

۳- مطلقہ: یہ کلی طبعی کا لابشرط شئ کا درجہ ہے، اس میں نہ عوارض کے ساتھ اختلاط کا اعتبار کیا جاتا ہے اور نہ عدم اختلاط کا۔

مثال: انسان کلی طبعی ہے، اگر اس کو عوارض سے خالی کر کے ذہن میں لایا جائے تو وہ مجردہ ہے، اور عوارض کے ساتھ ذہن میں لایا جائے تو وہ مخلوطہ ہے، اور عوارض سے قطع نظر کر کے ذہن میں لایا جائے تو وہ مطلقہ ہے۔

دوسری مثال: دعوت کرنا ایک کلی ہے، پھر دعوت گاجر کے حلوے کی شرط کے ساتھ کی

ہے تو یہ بشرط شئ کا درجہ ہے، یہی درجہ مخلوطہ کہلاتا ہے۔ اور اگر دعوت گاجر کے حلوے کی نفی کے ساتھ کی ہے تو یہ بشرط لاشئ کا درجہ ہے، جو مجردہ کہلاتا ہے، اور نفیاً اثباتاً گاجر کے حلوے کا کوئی تذکرہ نہیں کیا تو یہ لابشرط شئ کا درجہ ہے اور یہی درجہ مطلقہ کہلاتا ہے، یعنی اس دعوت میں گاجر کے حلوے کا ذکر چھوڑ دیا گیا ہے۔

> وَهِيَ من حيثُ هِيَ ليستْ موجودةً ولامعدومةً، ولاشئ من العوارضِ، ففي هذهِ الْمَرْتبَةِ ارْتَفَعَ النَّقِيْضَانِ.

ترجمہ: اور کلی طبعی کا درجۂ مطلقہ: مطلق ہونے کی وجہ سے نہ تو موجود ہوتا ہے، نہ معدوم، اور نہ عوارض میں سے کوئی چیز موجود ہوتی ہے، پس اس درجہ میں نقیضیں اٹھ جاتی ہیں۔

تشریح: کلی طبعی مرتبۂ اطلاق میں نہ تو موجود ہوتی ہے اور نہ معدوم، اور نہ دیگر عوارض کے ساتھ متصف ہوتی ہے، مثلاً کثرت وغیرہ، کیوں کہ یہ مرتبہ نفسِ ذات کا ہے، جو ذات کے وجود وعدم اور دیگر عوارض سے بالاتر ہے، پس کلی طبعی میں مرتبۂ اطلاق میں ارتفاع نقیضین ہوتا ہے، اس لیے نہ اس کو موجود کہیں گے نہ معدوم، اور یہ ارتفاع نقیضین محال نہیں، کیوں کہ محال ارتفاع نقیضین وہ ہے جو نفس الامری ہو، اور کلی طبعی میں مرتبۂ اطلاق میں جو ارتفاع نقیضین ہے وہ محض اعتباری ہے۔

> وَالطَّبْعِيُّ أعمُّ باعتبارٍ من المطلقةِ، فَلَا يَلْزَمُ تقسيمُ الشيءِ إلى نفسِه وإلى غيرِه.

ترجمہ: اور کلی طبعی ایک اعتبار سے مطلقہ سے عام ہے، پس لازم نہیں آئے گا کسی چیز کو تقسیم کرنا اس کی ذات کی طرف اور اس کے علاوہ کی طرف۔

تشریح: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے:

اعتراض: کلی طبعی کی تین قسمیں ہیں، پس وہ مقسم ہوگی اور کلی طبعی نام ہے ماہیتِ مطلقہ کا، کیوں کہ مقسم اقسام سے عام ہوتا ہے، پھر اس کے اقسام میں بھی مطلقہ ہے، پس یہ

تقسیم الشئ الی نفسہ والی غیرہ ہے جوکہ باطل ہے۔

جواب: مقسم میں جو ماہیتِ مطلقہ ہے، اس سے مراد وہ ماہیت ہے جو تمام اعتبارات سے خالی ہو، حتی کہ اس میں اطلاق کا بھی اعتبار نہ کیا گیا ہو، اور اقسام میں جو مطلقہ ہے اس سے مراد وہ ماہیت ہے جس میں اطلاق کا اعتبار کیا گیا ہے، پس قسم خاص ہوئی اور مقسم عام ہوا، اس لیے تقسیم الشئ الی نفسہ والی غیرہ لازم نہیں آئے گی۔

اعْلَمْ أَنَّ المنطقيَّ من المعقولاتِ الثانيةِ، وَمِنْ ثَمَّ لم يذهَبْ أحدٌ إلى وجودِه فی الخارجِ.

وإذا لم يَكُنِ المنطقیُّ موجوداً: لم يكنِ العقلیُّ موجوداً.

بَقِیَ الطبعیُّ: اخْتُلِفَ فيه: فمذهبُ المحققينَ، ومنهم الرئيسُ: أَ نَّـهُ موجودٌ فی الخارجِ بعينِ وجودِ الأفرادِ، فالوجودُ واحدٌ بالذاتِ، والموجودُ اثنانِ.

وهو عارضٌ لهما من حيثُ الوَحْدَةُ.

وَمَنْ ذَهَبَ منهم إلى عَدَمِيَّةِ التَّعْيِيْنِ، قال بِمَحْسُوْسِيَّتِهِ أَيْضًا فی الجُملةِ، وهو الحَقُّ.

وذهب شِرْذِمَةٌ قليلةٌ من المُتَفَلْسِفِيْنَ إلى أَنَّ الموجودَ هُوَ الهُوِيَّةُ البسيطَةُ، والكلياتُ منتزعاتٌ عقليةٌ.

وليت شِعری إذا كان زيدٌ – مثلاً – بسيطاً من كل وجهٍ، ولوحِظَ إليه من حيثُ هو هو، مِنْ غيرِ نَظَرٍ إلى مُشَارِكَاتٍ ومتبائناتٍ، حتی عن الوجودِ والعدمِ، كيفَ يُتَصَوَّرُ منه انتزاعُ صُوَرٍ متغائرةٍ؟ فلا بُدَّ لهم من القولِ بأن للبسيطِ الحقيقيِ فی مرتبةِ تَقَوُّمِهِ وتَحَصُّلِه صورتَيْنِ متغائرتينِ مطابقتينِ له، وهو قولٌ بالمتنافيينِ.

هٰذا فی المخلوطةِ والمُطْلَقَةِ، وأما المُجَرَّدَةُ، فلم يذهبْ أحدٌ إلى

وجودِها فی الخارج، إِلَّا أفلاطونَ، وهی المُثُلُ الأفلاطونِیَّةُ، وهذا مِمَّا یُشَنَّعُ به علیه.
هل تُوْجَدُ فی الذِّهْنِ؟ قِیْلَ: لا، وقیل: نعم.
وهو الحَقُّ، فإِنَّه لاحَجْرَ فی التصوراتِ.

ترجمہ: اور جان لیں کہ کلی منطقی معقولاتِ ثانیہ میں سے ہے، اور اسی وجہ سے کوئی بھی اس کے خارج میں موجود ہونے کی طرف نہیں گیا...... اور جب کلی منطقی موجود نہیں تو کلی عقلی بھی موجود نہیں ہوگی...... باقی رہی کلی طبعی تو اس میں اختلاف ہے، پس محققین کا مذہب، اور ان میں سے رئیس ابوعلی بن سینا ہے: یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود ہے، بعینہٖ افراد کے وجود کے ذریعہ، پس حقیقتاً وجود ایک ہے، اور موجود دو ہیں...... اور وہ ایک وجود عارض ہونے والا ہے دونوں کو، یعنی کلی طبعی کو اور اس کے افراد کو ایک ہونے کی حیثیت سے...... اور محققین میں سے جو لوگ تشخص کے معدوم ہونے کی طرف گئے ہیں وہ کلی طبعی کے کسی درجہ میں محسوس ہونے کے قائل ہیں، اور یہی برحق مذہب ہے...... اور اناڑی فلسفیوں کی ایک چھوٹی سی جماعت اس طرف گئی ہے کہ خارج میں موجود ھویت بسیطہ ہی ہے، اور کلیات: عقلی طور پر نکالی ہوئی ہیں...... اور کاش میں جانتا کہ جب مثال کے طور پر زید ہر اعتبار سے بسیط ہے اور اس کا من حیث ھو ھو لحاظ کیا جائے مشارکات ومبائنات کی طرف نظر کئے بغیر، حتی کہ وجود وعدم سے بھی قطع نظر کر کے تو اس سے متغائر صورتوں کا انتزاع کیسے ممکن ہوگا؟ پس ضروری ہے ان لوگوں کے لیے اس بات کا قائل ہونا کہ بسیطِ حقیقی کے لیے، اس کے پائے جانے اور وجود پذیر ہونے کے مرتبہ میں ایسی دو (یا چند) متغائر صورتیں جو زید کی ھویتِ بسیطہ کے ساتھ مطابق ہوں، اور یہ دو متنافی چیزوں کے اجتماع کا قائل ہونا ہے...... یہ گفتگو تو کلی طبعی کے درجاتِ مخلوطہ اور مطلقہ میں تھی، اور رہا درجۂ مجردہ تو کوئی شخص نہیں گیا اس کے خارج میں موجود ہونے کی طرف، سوائے افلاطون کے، اور یہی مُثُل افلاطونیہ ہیں، اور یہ رائے ان باتوں میں سے ہے جس کے ذریعہ افلاطون کی خردہ گیری کی گئی ہے...... کیا مجردہ کا درجہ ذہن میں پایا جاتا ہے؟ کہا گیا:

نہیں، اور کہا گیا: ہاں، اور یہی برحق مذہب ہے، پس بیشک شان یہ ہے کہ تصور کرنے میں کوئی روک نہیں۔

کلی منطقی خارج میں موجودنہیں

یہ بات متفق علیہ ہے کہ کلی منطقی خارج میں موجودنہیں، کیوں کہ کلی منطقی: مفہوم کا نام ہے، اور مفہوم ماحصل فی الذهن کو کہتے ہیں، پس کلی منطقی معقولاتِ ثانیہ میں سے ہوئی، اور معقولاتِ ثانیہ خارج میں موجودنہیں ہوتے، پس کلی منطقی کا بھی خارج میں وجودنہیں۔

کلی عقلی بھی خارج میں موجودنہیں

اسی طرح یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ کلی عقلی کا بھی خارج میں وجودنہیں، کیوں کہ کلی عقلی: کلی منطقی اور کلی طبعی کے مجموعہ کا نام ہے، اور کلی منطقی کے بارے میں اوپر معلوم ہو چکا کہ وہ خارج میں موجودنہیں، اور جب مجموعہ کا ایک جزء خارج میں موجودنہیں تو کل بھی خارج میں موجودنہیں۔

کلی طبعی خارج میں موجود ہے یانہیں؟

اوراس میں اختلاف ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود ہے یانہیں؟

۱- محققین، ابن سینا اور مصنف کی رائے یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے، یعنی کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اس کے افراد خارج میں پائے جاتے ہیں، اوران افراد کا وجود ہی کلی طبعی کا وجود ہوتا ہے، افراد کے وجود کے علاوہ کلی طبعی کے لیے کوئی اور وجودنہیں ہوتا، پس موجود اگرچہ دو ہیں، یعنی کلی طبعی اوراس کے افراد، مگر وجود ایک ہے۔

اعتراض: اوپر جو کہا گیا کہ کلی طبعی اوراس کے افراد کا وجود ایک ہے، اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ وہ ایک وجود: کلی طبعی کو عارض ہے یا افراد کو یا دونوں کو؟ پہلی صورت میں فرد موجود نہ ہوگا، اور دوسری صورت میں کلی طبعی موجود نہ ہوگی، اور تیسری صورت میں ایک عرض کا دو

مختلف جگہوں سے ایک ساتھ قیام لازم آئے گا، جو جائز نہیں۔

جواب: اس کا جواب مصنفؒ وھو عارض سے دیتے ہیں: فرماتے ہیں: ہم تیسری صورت اختیار کرتے ہیں، یعنی وجود دونوں کو عارض ہے، مگر ان دو کو دو فرض کر کے عارض نہیں، بلکہ مِن حیث الوحدۃ دونوں کو عارض ہے، یعنی کلی طبعی اور اس کے افراد کو متحد کر لیا جاتا ہے، جس طرح جنس اور فصل کو نوع میں متحد کر لیا جاتا ہے اور دونوں کو ایک وجود عارض ہوتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہے، پس عرض واحد کا قیام ایک محل کے ساتھ ہوا، دو محلوں کے ساتھ نہ ہوا۔

دوسرا اعتراض: بعض محققین افراد کے تشخص اور تعین کو بھی موجود نہیں مانتے، پس افراد کے ضمن میں کلی طبعی کے موجود ہونے کے بھی کوئی معنی نہیں رہے!

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ کلی طبعی کے افراد کا تشخص و تعین خارج میں موجود ہوتا ہے یا معدوم؟...... ایک جماعت موجود مانتی ہے، ان کے مذہب کی رُو سے تو کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا، مگر دوسری جماعت تشخص کو معدوم مانتی ہے اور جو چیز معدوم ہو وہ محسوس نہیں ہوسکتی، پس کلی طبعی کا فرد محسوس نہیں ہوگا، اور اسی فرد کے ضمن میں کلی طبعی پائی جاتی ہے، پس وہ بھی محسوس نہیں ہوگی، اور جو چیز محسوس نہ ہو وہ موجود نہیں ہوتی ...... غرض ان لوگوں کے مذہب کی رو سے کلی طبعی کو اس کے افراد کے ضمن میں موجود ماننے کی کوئی صورت نہیں۔

جواب: اس کا جواب مصنفؒ ومن ذھب سے دیتے ہیں، فرماتے ہیں: جو لوگ افراد کے تعین و تشخص کو معدوم کہتے ہیں وہ بھی کلی طبعی کے محسوس ہونے کے قائل ہیں، وہ کہتے ہیں کہ جب فرد کا تشخص معدوم ہے تو وہ تو محسوس نہیں ہوسکتا مگر اس کے ضمن میں جو کلی موجود ہے وہ محسوس ہوگی...... اور فی الجملہ کا مطلب یہ ہے کہ مان لیا جائے کہ کلی طبعی اور اس کا فرد دونوں محسوس نہیں، مگر کلی طبعی محسوس ہے، بس اتنا مان لینا ہی ہمارے لئے کافی ہے...... یا فی الجملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کلی طبعی کے افراد محسوس بالذات ہیں، جیسے روشنی اور رنگ، تو کلی طبعی بھی محسوس بالذات ہوگی، اور اگر افراد محسوس بالعرض ہیں، جیسے جسم اور تمام اعراض تو

کلی طبعی بھی محسوس بالعرض ہوگی۔

الغرض افراد کے تشخصات وتعینات کو معدوم ماننے والے بھی نہ صرف یہ کہ کلی طبعی کے وجود کے قائل ہیں، بلکہ وہ اس کے بالذات یا بالعرض محسوس ہونے کے بھی قائل ہیں...... مصنفؒ فرماتے ہیں: یہی مذہب برحق ہے۔

قوله: وذهب شرذمة إلخ.

اور دوسرا مذہب متأخرین میں سے ایک چھوٹی سی جماعت کا ہے جو بہ تکلف فلسفی اور منطقی بننے کی کوشش کرتے ہیں، ان کا مذہب یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں بالکل نہیں پائی جاتی، نہ مستقلاً اور نہ اپنے افراد کے ضمن میں، خارج میں صرف کلی طبعی کے افراد پائے جاتے ہیں، اور اسی کو مجازاً خارج میں کلی طبعی کا پایا جانا کہہ دیتے ہیں۔

مصنفؒ نے ان کے مذہب کی تعبیر اس طرح کی ہے کہ خارج میں صرف ھُوِیَّت بسیطہ پائی جاتی ہے، یعنی خارج میں صرف اشخاص موجود ہوتے ہیں، اور کلیات ان ھُوِیَّات وتشخصات سے منتزع ہوتی ہے، اور یہ انتزاع ذہن کرتا ہے، پس ان کلیات کا وجود صرف ذہن میں ہوتا ہے۔

دلیل: اور متأخرین کی دلیل یہ ہے کہ کلی طبعی کے خارج میں مستقلاً پائے جانے کی کوئی صورت نہیں، البتہ وہ افراد کے ضمن میں پائی جاسکتی ہے، مگر اس صورت میں ایک ہی چیز کا عوارض مختلفہ کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا، مثلاً کلی طبعی ایک بھی ہوگی اور افراد کے تعدد کی وجہ سے متعدد بھی ہوگی، اسی طرح بعض افراد کے ضمن میں موجود بھی ہوگی اور دوسرے بعض افراد کے ضمن میں معدوم بھی، نیز ایک چیز کا ایک وقت میں مختلف جگہوں میں پایا جانا لازم آئے گا جو بداھۃً باطل ہے، اس لیے متأخرین افراد کے ضمن میں بھی کلی طبعی کو خارج میں موجود نہیں مانتے۔

مصنفؒ ولیت شِعری سے متاخرین کے قول کی تردید کررہے ہیں:

شِعر: شین کے کسرہ کے ساتھ ہے، اس کے معنی ہیں: جاننا، اور لیت شِعری کا مطلب عام طور پر متأخرین نے یہ لکھا ہے کہ کاش میرا علم ان کو حاصل ہوتا تو وہ ایسی بے تکی بات نہ

کہتے، مگر شارح ملا مبین نے جوہری کے حوالہ سے دوسرے معنی بیان کئے ہیں، یعنی کاش میں جانتا کہ ان کی بات کس طرح درست ہے؟! یعنی میرے لیے ان کی بات نا قابل فہم ہے، ان کی بات میرے سمجھ سے بالاتر ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں: اگر خارج میں صرف ھُویّتِ بسیطہ کو موجود مانا جائے گا اور کلیات کا ان سے انتزاع کیا جائے گا تو اس صورت میں دو متضاد چیزوں کا اجتماع لازم آئے گا جو باطل ہے اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتی ہے:

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مثال کے طور پر زید جو ہر طرح سے بسیط ہے، اس کا لحاظ من حیث ھوھو کیا جائے، یعنی اس میں نہ تو کسی مشارک کا لحاظ کیا جائے اور نہ مبائن کا، حتی کہ وجود وعدم سے بھی قطع نظر کر لی جائے تو پھر اس زید سے متعدد کلیات کس طرح منتزع ہوسکتی ہیں؟ کیوں کہ اشیائے کثیرہ کا انتزاع کسی چیز سے اسی وقت ہوسکتا ہے جب اس چیز کی ذات میں ان کثیر چیزوں کے انتزاع کے لئے مناشی موجود ہوں، مثلاً مشارک کا لحاظ کیا جائے تو وہ جنس کے لیے منشأ انتزاع بنے گا، اور مبائن کا لحاظ کیا جائے تو وہ فصل کے لیے منشأ انتزاع بنے گا۔ غرض مناشی کثیرہ مانے بغیر اس ھویتِ بسیطہ سے کلیات کثیرہ کا انتزاع نہیں ہوسکتا، اور جب زید کی ھویتِ بسیطہ میں مناشی کی یہ کثرت بھی مان لی گئی تو بساطت اور کثرت دونوں ایک ساتھ جمع ہو گئے، اور کثرت بساطت کے منافی ہے، پس اجتماع متنافیین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

کلی طبعی مجردۃ کا بیان

اوپر کلی طبعی مخلوطہ اور مطلقہ کا بیان تھا کہ وہ خارج میں موجود ہیں یا نہیں؟ اب مصنفؒ یہ بتاتے ہیں کہ محققین اور متأخرین کا وہ اختلاف انہی دو کلیوں میں تھا، کلی طبعی مجردۃ میں کوئی خاص اختلاف نہیں، سب لوگ مجردۃ کو خارج میں موجود نہیں مانتے، صرف افلاطون جو سقراط کے شاگرد ہیں کلی طبعی مجردۃ کو موجود مانتے ہیں، اور اسی کو اصطلاح میں مُثُل افلاطونیہ کہتے ہیں۔ مُثُل: مثال کی جمع ہے، اور عالم مثال: اس عالم کو کہتے ہیں جو عالم مجرد اور عالم

اجسام کے درمیان ہے، اور عالم مثال میں موجودات کی جو صورتیں ہیں وہ صور مثالیہ کہلاتی ہیں، وہ اس اعتبار سے کہ مادہ سے مجرد ہیں، عالم مجردات کے ساتھ ملحق ہیں، اور اس اعتبار سے کہ وہ مقداری ہیں، عالم مادیات کے ساتھ ملحق ہیں، گویا وہ بین بین ہیں، اور افلاطون جس کلی طبعی مجردۃ کو موجود مانتے ہیں وہ بھی بین بین قسم کی چیز ہے، نہ بالکل مادی ہے، اور نہ مادہ سے مجرد، اس لیے اس کو مُثُل افلاطونیہ کا نام دیا گیا ہے۔

مگر عام طور پر علماء نے افلاطون کی اس بات کو پسند نہیں کیا، شَنَعَ علیه الأمرَ کے معنی ہیں: قبیح قرار دینا، یعنی اس مسئلہ کے ذریعہ افلاطون کی خُردہ گیری کی گئی ہے۔

قوله: هل توجد إلخ.

سوال: کلی طبعی مجردۃ عام لوگوں کے نزدیک خارج میں موجود نہیں، مگر وہ ذہن میں بھی موجود ہے یا نہیں؟

جواب: وجودِ ذہنی کے بارے میں اختلاف ہے، بعض لوگ کہتے ہیں: جس طرح اس کا وجود خارجی نہیں، اسی طرح اس کا وجود ذہنی بھی نہیں، کیوں کہ ماہیتِ مجردۃ اگر ذہن میں پائی جائے گی تو عوارض ذہنیہ کے ساتھ اس کا اختلاط ہوگا، پس وہ ماہیتِ مجردہ: مجردہ کہاں رہی!

دوسری رائے: یہ ہے کہ کلی طبعی مجردۃ کے لیے وجود ذہنی ہے، وہ کہتے ہیں: ذہن کو اللہ نے یہ صلاحیت دی ہے کہ وہ عوارض کے ساتھ بھی تصور کرے، اور عوارض کے بغیر بھی، پس ذہن ماہیت مجردۃ کو عوارض سے خالی کر کے تصور کرے گا، پس کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

قوله: وهو الحق:

مصنفؒ فرماتے ہیں: مذکورہ دوسری رائے ہی صحیح ہے، اور مصنفؒ نے اس کے حق ہونے کی ایک اور دلیل بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ تصور تو ہر چیز کا ہوسکتا ہے، پس کلی طبعی مجردۃ کا تصور کیوں نہیں ہوسکتا، اور جب اس کا تصور ہوسکتا ہے تو اس کا وجود ذہنی ثابت ہوگیا۔

کتاب یاد کرو

۱- کلی کی تین قسمیں: منطقی، طبعی اور عقلی کی تعریفات بیان کریں۔

۲- کلی طبعی کے تین اعتبارات: مجردہ، مخلوطہ اور مطلقہ کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔

۳- کلی طبعی مرتبۂ اطلاق میں موجود ہوتی ہے یا نہیں؟

۴- کلی طبعی ماہیتِ مطلقہ کا نام ہے اور اس کے اقسام میں بھی مطلقہ ہے، پس یہ تقسیم الشئ الی نفسہ والی غیرہ ہے، اس اشکال کا کیا جواب ہے؟

۵- کلی منطقی خارج میں موجود کیوں نہیں؟

۶- کلی عقلی خارج میں موجود کیوں نہیں؟

۷- کلی طبعی خارج میں موجود ہے یا نہیں؟ محققین، ابن سینا اور مصنف کی کیا رائے ہے؟ اور متأخرین کی ایک چھوٹی سی جماعت کی کیا رائے ہے؟ اور مصنف نے لیث شعری سے اس کا کیا رد کیا ہے؟

۸- **وهو عارض لهما من حيث الوحدة** سے کس اعتراض کا جواب دیا ہے؟

۹- **ومن ذهب منهم إلخ** سے کس اعتراض کا جواب دیا ہے؟

۱۰- کلی طبعی مجردہ خارج میں موجود ہے یا نہیں؟ افلاطون کی کیا رائے ہے؟ اور مُثُل **أفلاطونية** کیا ہیں؟

۱۱- کلی طبعی مجردہ ذہن میں موجود ہے یا نہیں؟ اس میں کیا اختلاف ہے؟ اور حق کیا ہے؟

فصلٌ: مُعَرِّفُ الشيئِ: ما يُحْمَلُ عليهِ تصويراً: تَحْصِيْلاً أو تفسيراً.
والثاني: اللَّفْظِيُّ، والأول: الحقيقيُّ، فَفِيْهِ تحصيلُ صورةٍ غيرِ حاصلة.
فإن عُلِمَ وجودُها، فهو بِحَسْبِ الحقيقةِ، وإلا فبحسبِ الإِسْمِ.

ترجمہ: کسی چیز کا معرف: وہ ہے جو اس پر محمول کیا جائے، نقشہ کشی کے طور پر: خواہ ابتداءً علم حاصل کرنے کے طور پر ہو یا تفسیر کرنے کے طور پر یعنی تعریف سے کبھی صورتِ غیر حاصلہ کی تحصیل مقصود ہوتی ہے اور کبھی صورتِ حاصلہ کی تفسیر مقصود ہوتی ہے، اور دونوں ہی معرّف ہیں...... اور دوسری صورت تعریفِ لفظی ہے اور پہلی صورت تعریفِ حقیقی ہے، پس تعریفِ حقیقی میں کسی ایسی صورت کو حاصل کرنا ہوتا ہے جو پہلے سے حاصل نہیں ...... پھر اگر اس صورت کا وجود (خارجی) بھی جان لیا جائے تو وہ معرف حقیقی بحسب الحقیقت ہے، ورنہ یعنی اگر اس کا وجود خارجی نہ جانا جائے تو وہ معرف حقیقی بحسب الاسم ہے۔

تشریح: منطق کا موضوع معرِّف اور حجت ہیں، معرِّف کو قول شارح اور تعریف بھی کہتے ہیں اور حجت کو دلیل اور قیاس بھی کہتے ہیں، حجت کا بیان تصدیقات میں آئے گا، اور معرف کو تصورات میں بیان کیا جاتا ہے، اور چوں کہ معرف صرف کلیوں سے مرکب ہوتا ہے، اس لیے کلیوں کے بیان سے فارغ ہو کر اس آخری فصل میں معرف کو بیان کرتے ہیں۔

معرف کی تعریف

کسی بھی چیز کا معرِّف وہ ہے جو اس پر محمول کیا جائے، اس کے علم کا فائدہ دینے کے لیے، جیسے کوئی شخص انسان کو نہیں جانتا، پس کہا جائے: **الإنسان حيوانٌ ناطقٌ**: تو یہ **حيوانٌ ناطقٌ** انسان کا معرِّف ہے، کیوں کہ یہ انسان پر محمول کیا گیا ہے اور اس کے ذریعہ انسان کا علم حاصل ہوا ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ کی عبارت میں معرف کی تعریف: **ما يُحْمَلُ عليه تصويراً** تک ہے، **تصوير**: مصدر ہے، اس کے معنی ہیں: ذہن میں لانا، اور تہذیب میں معرف کی تعریف یہ کی ہے: **ما يُقَالُ عليه لإفادةِ تصوُّرِه**: یہ تعریف زیادہ واضح ہے۔ مصنف کی تعریف میں **تصويراً** کا بھی یہی مطلب ہے کہ اس کے علم کا فائدہ دینے کے لیے اس کو محمول بنایا جائے...... اور **تحصيلاً أو تفسيراً**: کا اضافہ مصنفؒ نے اس لیے کیا ہے کہ معرف کی دو قسمیں حاصل ہوں۔ **تحصيل**: کے معنی ہیں: حاصل کرنا، یعنی ابتداءً ذہن میں

لانا، اور تفسیر: کے معنی ہیں: وضاحت کرنا، یعنی پہلے سے ذہن میں موجود کو پیش نظر لانا، پہلی صورت میں تعریف حقیقی ہوگی، اور دوسری صورت میں تعریف لفظی۔

لغات: عرَّفَ تعریفًا: پہچانوانا، سمجھانا۔ مَعرَّف (اسم مفعول) وہ چیز جو جانی گئی۔ معرِّف: (اسم فاعل) وہ چیز جس نے کسی چیز کی پہچان کروائی، اور کبھی اس آدمی کو بھی معرف کہتے ہیں جو کسی چیز کا تعارف کراتا ہے..... قولِ شارح: شرح کرنے والی بات یعنی وہ بات جو کسی چیز کی وضاحت کرے۔

معرف کی دو قسمیں: حقیقی اور لفظی

۱-معرفِ حقیقی: وہ تعریف ہے جس کے ذریعہ کسی چیز کی کوئی ایسی صورت حاصل کی جائے جو پہلے سے حاصل نہ ہو، یعنی کسی چیز کا پہلی مرتبہ علم حاصل ہوا ہو تو وہ تعریفِ حقیقی ہے۔

۲-معرف لفظی: وہ تعریف ہے جس کے ذریعہ کوئی ایسی صورت حاصل کی جائے جو پہلے سے حاصل ہو، مگر ذہن کا اس کی طرف التفات نہ ہو، جیسے غضنفر سن کر اس کا کچھ مفہوم ذہن میں نہیں آیا اس لیے پوچھا: ما الغضنفر؟ جواب دیا: الغضنفرُ: الأسدُ: اب بات سمجھ میں آگئی، کیوں کہ اسد کی صورت پہلے سے ذہن میں تھی، مگر جس وقت لفظ غضنفر سنا اس وقت ذہن کا اس کی طرف التفات نہیں ہوا، اب ہو گیا، اسی کو تعریفِ لفظی کہتے ہیں۔

تعریفِ حقیقی کی دو قسمیں: تعریف بحسب الحقیقت اور تعریف بحسب الاسم

۱-تعریف بحسب الحقیقت: وہ تعریف ہے جس میں کسی صورت غیر حاصلہ کی تحصیل اس طرح ہو کہ اس سے اس کا وجود خارجی بھی معلوم ہو جائے، جیسے انسان کی تعریف حیوانِ ناطق سے کرنا دراں حالیکہ مخاطب کو اس تعریف سے انسان کا خارج میں موجود ہونا بھی معلوم ہو جائے تو یہ تعریف بحسب الحقیقت ہے۔

۲-تعریف بحسب الاسم: وہ تعریف ہے جس میں صرف کسی صورتِ غیر حاصلہ کی

تحصیل ہو، اس کا وجود خارجی معلوم نہ ہو، خواہ خارج میں اس کا وجود ہو یا نہ ہو، مثلاً کسی نے پوچھا کہ عنقاء کیا ہے؟ جواب دیا: ایک پرندہ تھا، جس کا وجود کسی نبی کی بددعا سے ختم ہو گیا۔

ملحوظہ: پھر تعریفِ حقیقی کی دونوں قسموں میں سے ہر ایک کی چار چار قسمیں ہیں: حد تام، حد ناقص، رسم تام اور رسم ناقص۔ پس کل آٹھ قسمیں ہونگی، اور تعریف لفظی ان کے علاوہ ہے، پس تعریف کی کل نو قسمیں ہونگی، جن کی تفصیل آگے آئے گی ان شاءاللہ۔

ولابُدَّ:
[۱-] أن یکونَ المعرِّفُ أَجْلٰی، فلا یَصِحُّ بالمساوِی مَعْرِفَةً، وبالأَخْفٰی.
[۲-] وأن یکون مُسَاوِیًا، فَیَجِبُ الاِطِّرَادُ والاِنْعِکَاسُ.

ترجمہ: اور ضروری ہے (۱) کہ معرف زیادہ واضح ہو، پس معرف وجہالت میں مساوی کے ذریعہ تعریف درست نہیں، اور اخفی (زیادہ پوشیدہ) کے ذریعہ بھی تعریف درست نہیں، (۲) اور یہ بھی ضروری ہے کہ معرف مساوی ہو (یعنی معرَّف اور معرِّف کے درمیان تساوی کی نسبت ہو) پس طرد وعکس ضروری ہوگا (طرد کے معنی ہیں: دور کرنا، ہٹانا، دھتکارنا۔ اور اطراد کے معنی ہیں: دور ہونا، مانع ہونا، یعنی کسی تعریف کا دخولِ غیر سے مانع ہونا۔ اور انعکاس کے معنی ہیں: پلٹ جانا یعنی اطراد کا برعکس یعنی تعریف کا اپنے افراد کے لیے جامع ہونا)

معرِّف کے لیے دو شرطیں

پہلی شرط: یہ ہے کہ معرف (بالکسر) معرف (بالفتح) سے زیادہ واضح ہونا چاہئے، کیوں کہ معرف (بالکسر) معرف (بالفتح) کے لیے علتِ مرجحہ ہوتا ہے، پس اگر وہ زیادہ واضح نہیں ہوگا تو وہ علتِ مرجحہ نہیں بن سکے گا۔

اور جب معرف (بالکسر) کے لیے اجلی (زیادہ واضح) ہونا ضروری ہے تو اخفی کے ذریعہ یا معرفت وجہالت میں مساوی کے ذریعہ تعریف درست نہیں، کیوں کہ تعریف سے

مقصود کشف ہوتا ہے، اور ان دونوں صورتوں میں کشف حاصل نہیں ہوگا۔

مثلاً نار کی تعریف میں کہنا: هی اُسْطُقسٌ یعنی آگ عناصر اربعہ میں سے ایک عنصر ہے۔ یا حرکت کی تعریف میں کہنا: ما لیس بسکون: درست نہیں، کیوں کہ اُسْطُقسْ نار سے اخفی ہے، اور ما لیس بسکون معرفت وجہالت میں حرکت کے مساوی ہے، جو حرکت کو جانتا ہے وہ ما لیس بسکون کو بھی جانتا ہے اور جو حرکت کو نہیں جانتا وہ مالیس بسکون کو بھی نہیں جانتا۔

دوسری شرط: معرِّف ومعرَّف صدق میں مساوی ہونے چاہئیں، یعنی جن افراد پر معرَّف صادق آتا ہے ان افراد پر معرِّف بھی صادق آئے، پس معرف کے لیے اطراد یعنی دخولِ غیر سے مانع ہونا اور انعکاس یعنی اپنے افراد کے لیے جامع ہونا ضروری ہے۔ یعنی جن افراد پر معرَّف صادق نہ آئے: ضروری ہے کہ ان پر معرِّف بھی صادق نہ آئے، اور جن افراد پر معرف صادق آئے ضروری ہے کہ ان پر معرف بھی صادق آئے۔

فلا یَصِحُّ بالأَعَمِّ والأَخصِّ. والتعریفُ بالمثالِ: تعریفٌ بالمشابَهةِ المُخْتَصَّةِ. والحقُّ جوازُه بالأَعَمِّ.

ترجمہ: پس تعریف صحیح نہیں عام کے ذریعہ اور خاص کے ذریعہ......اور مثال کے ساتھ تعریف کرنا مخصوص مشابہت کے ذریعہ تعریف کرنا ہے......اور حق بات تعریف کا جواز ہے عام کے ذریعہ۔

اعم واخص مطلق اور من وجہٍ کے ذریعہ تعریف درست نہیں

جب تعریف کے لیے اطراد وانعکاس ضروری ہے تو عام مطلق، خاص مطلق اور عام خاص من وجہ کے ذریعہ تعریف درست نہیں، عام مطلق سے تعریف اس لیے صحیح نہیں کہ اس سے کسی چیز کا علم حاصل نہیں ہوسکتا، مثلاً انسان کی تعریف میں اگر صرف حیوان کہا

جائے تو اس سے کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوگا، اور خاص مطلق سے اگر چہ کچھ نہ کچھ علم حاصل ہوتا ہے، مگر مکمل علم حاصل نہیں ہوتا، نیز خاص مطلق معرف (بالفتح) سے زیادہ واضح بھی نہیں ہوتا، اس لیے اس کے ذریعہ بھی تعریف صحیح نہیں، مثلاً حیوان کی تعریف میں انسان کہا جائے تو تمام حیوانات کا علم حاصل نہیں ہوگا۔

اسی طرح جو چیز من وجہ عام اور من وجہ خاص ہے اس کے ذریعہ بھی تعریف کرنا بے فائدہ ہے، مثلاً حیوان کی تعریف میں ابیض کہنا یا ابیض کی تعریف میں حیوان کہنا بالکل بے فائدہ ہے۔

الغرض جب معرِّف اور معرَّف میں تساوی کی نسبت ضروری ہے اور اس کے نتیجہ میں تعریف میں اطراد وانعکاس ضروری ہے تو عام کے ذریعہ یا خاص کے ذریعہ خواہ وہ مطلق ہو یا من وجہ: تعریف درست نہیں، کیوں کہ عام سے تعریف کرنے کی صورت میں اطراد نہ ہوگا، جب انسان کی تعریف میں حیوان کہا جائے گا تو جو افراد انسان نہیں ہیں وہ بھی تعریف میں داخل ہو جائیں گے...... اور خاص کے ذریعہ تعریف کرنے کی صورت میں انعکاس نہیں ہوگا، جب حیوان کی تعریف میں انسان کہا جائے گا تو تعریف اپنے تمام افراد کے لیے جامع نہیں ہوگی۔

ایک شبہ کا جواب

شبہ یہ ہے کہ مثال کے ذریعہ تعریف درست ہے، جیسے بہادر آدمی کی تعریف میں شیر کہنا درست ہے، اور اسم کی تعریف میں زید، اور فعل کی تعریف میں ضرب کہنا درست ہے، اور مثال ممثل لہ سے خاص ہوتی ہے اور آپ نے اوپر بیان کیا ہے کہ تعریف بالاخص جائز نہیں!

جواب: مثال کے ذریعہ جو تعریف کی جاتی ہے وہ تعریف بالخاصہ ہوتی ہے، اور خاصہ اور ذی خاصہ میں تساوی کی نسبت ہوتی ہے، اور حمل بھی درست ہوتا ہے، جیسے انسان کی تعریف ضاحکؑ سے کرنا درست ہے، پس مثال کے ذریعہ تعریف کرنا خاص کے ذریعہ

تعریف کرنا نہیں ہے، بلکہ مساوی کے ذریعہ تعریف کرنا ہے۔

عام کے ذریعہ تعریف کرنا جائز ہے

اوپر جو بیان کیا گیا کہ عام کے ذریعہ تعریف صحیح نہیں، یہ متأخرین کا مسلک ہے، مصنفؒ متقدمین کی پیروی کرتے ہوئے فرماتے ہیں: صحیح بات یہ ہے کہ عام کے ذریعہ تعریف جائز ہے، کیوں کہ عام سے بھی کچھ نہ کچھ امتیاز حاصل ہوجاتا ہے اور تعریف کے لیے فی الجملہ امتیاز کافی ہے، پس انسان کی تعریف میں صرف حیوان کہنے کی گنجائش ہے۔

وهو حدٌّ إِنْ كان المُمَيِّزُ ذاتياً، وإلاّ فهو رَسْمٌ: تامٌّ: إِنِ اشْتَمَلَ على الجنسِ القريبِ، وإلا فناقصٌ.

فالحدُّ التامُّ: ما اشتَملَ على الجنسِ والفصلِ القَرِيْبَيْنِ، وهو المُوْصِلُ إِلى الكُنْهِ.

وَيُسْتَحْسَنُ تقديمُ الجنسِ.

وَيَجِبُ تقييدُ أحدِهما بالآخرِ.

وهو لايَقْبَلُ الزيادةَ والنقصانَ.

والبسيطُ لاَيُحَدُّ، وقد يُحَدُّ به.

والمركب يُحَدُّ، ويُحَدُّ به، وقد لايُحَدُّ به.

والتحديدُ الحقيقيُّ عسيرٌ، فإن الجنسَ مُشْتَبَهٌ بالعرضِ العامِّ، والفصلَ بالخاصةِ، والفرقُ من الغوامضِ.

ترجمہ: اور وہ (معرِّف) حد ہے: اگر ممیِّز (ماسویٰ سے جدا کرنے والی چیز) ذاتی ہے، ورنہ (یعنی اگر ذاتی نہیں ہے) تو وہ رسم ہے...... تام ہے: اگر وہ (حد یا رسم) جنس قریب پر مشتمل ہے، ورنہ ناقص ہے...... پس حد تام: وہ تعریف ہے جو جنس قریب اور فصل قریب پر مشتمل ہو، اور حد تام ہی حقیقت تک پہنچانے والی ہے...... اور پسند کیا گیا ہے جنس کا

پہلے لانا، اور واجب ہے جنس اور فصل میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ مقید کرنا......اور وہ (یعنی حدتام) کمی بیشی کو قبول نہیں کرتی......اور بسیط تعریف نہیں کیا جاتا، اور اس کے ذریعہ کبھی تعریف کی جاتی ہے......اور مرکب تعریف کیا جاتا ہے، اور اس کے ذریعہ بھی تعریف کی جاتی ہے، اور کبھی اس کے ذریعہ تعریف نہیں کی جاتی......اور تعریف حقیقی دشوار ہے، اس لئے کہ جنس: عرض عام سے ملتی جلتی چیز ہے، اور فصل: خاصہ سے ملتی جلتی چیز ہے۔اور فرق کرنا باریک باتوں میں سے ہے (یعنی نہایت دشوار ہے)

معرف کی دو قسمیں: حد اور رسم

حد: وہ تعریف ہے جو کلی ذاتی (جنس، نوع اور فصل) کے ذریعہ کی جائے۔
رسم: وہ تعریف ہے جو کلی عرضی (خاصہ اور عرضِ عام) کے ذریعہ کی جائے۔

حد اور رسم کی دو دو قسمیں: تام اور ناقص

پس کل چار قسمیں ہونگی: حدتام، حدناقص، رسم تام اور رسم ناقص:

۱-حدِتام: وہ تعریف ہے جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو، جیسے انسان کی تعریف میں حیوان ناطق کہنا۔

۲-حدِناقص: وہ تعریف ہے جو جنس بعید اور فصل سے مرکب ہو یا صرف فصل کے ذریعہ کی جائے، جیسے انسان کی تعریف میں جسمٌ ناطقٌ کہنا یا صرف ناطقٌ کہنا۔

۳-رسم تام: وہ تعریف ہے جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو، جیسے انسان کی تعریف میں حیوانٌ ضاحكٌ کہنا۔

۴-رسم ناقص: وہ تعریف ہے جو جنس بعید اور خاصہ سے مرکب ہو یا صرف خاصہ سے کی جائے، جیسے انسان کی تعریف میں جسمٌ ضاحكٌ کہنا یا صرف ضاحک کہنا۔

نوٹ: عرضِ عام چوں کہ معرف (بالفتح) سے عام ہوتا ہے، اور عام کے ذریعہ تعریف درست نہیں، اس لیے متأخرین تعریف میں عرضِ عام کا اعتبار نہیں کرتے، ہاں اگر چند

عرضِ عام اکٹھا ہوجائیں تو ان کا مجموعہ خاصہ کے برابر ہوجائے گا اور ان سے تعریف درست ہوگی۔

فائدہ: معرف (بالکسر) کے اقسام اربعہ میں سے صرف حد تام معرف (بالفتح) کی کُنہ (حقیقت) تک پہنچاتی ہے، اس واسطے کہ کُنہ ماہیت کو کہتے ہیں اور پوری ماہیت حد تام ہی سے حاصل ہوسکتی ہے۔ حدِ ناقص سے صرف بعض اجزاء کا علم ہوتا ہے اور رسم کے ذریعہ عوارض کا علم ہوتا ہے، ذاتیات کا علم نہیں ہوتا۔

کیا تعریف کے اجزاء میں ترتیب ضروری ہے؟

طوسی کہتا ہے: ترتیب ضروری ہے، یعنی جنس کا فصل پر مقدم ہونا واجب ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جنس بمنزلۂ جز مادی ہے، اور فصل بمنزلۂ جز صوری ہے اور جز صوری: جز مادی سے مؤخر ہوتا ہے، جیسے صورتِ جسمیہ ہیولیٰ سے مؤخر ہوتی ہے، پس فصل کا جنس سے مؤخر ہونا ضروری ہے۔

مگر مصنف رحمہ اللہ کو یہ مذہب پسند نہیں، کیوں کہ تعریف میں صورتِ واحدہ مقصود ہوتی ہے، جو جنس وفصل سے مل کر، یا جنس وخاصہ سے مل کر بنتی ہے، ترتیب کا اس میں کچھ دخل نہیں، البتہ بہتر یہ ہے کہ جنس پہلے ہو اور فصل یا خاصہ بعد میں ہو، اس لیے کہ جنس میں ابہام ہوتا ہے اور فصل وخاصہ وضاحت کرتے ہیں، اور ابہام کے بعد جو وضاحت ہوتی ہے وہ اوقع فی النفس ہوتی ہے، اس لیے **الإنسان ناطق حیوان** کہنے کے بجائے **الإنسان حیوان ناطق** کہنا بہتر ہے۔

قوله: ویجب تقیید أحدهما بالآخر.

مسئلہ: حد تام میں ضروری ہے کہ جنس کو فصل کے ساتھ مقید کیا جائے، یعنی جنس کو موصوف بنایا جائے اور فصل کو صفت، تاکہ جس طرح محدود (معرَّف) ایک چیز ہے، حد (تعریف) کی بھی ایک صورت بن جائے۔

قوله: وهو لایقبل الزیادة والنقصان.

مسئلہ: حدِ تام میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی، کیوں کہ حدِ تام نام ہے معرف (بالفتح) کی تمام ذاتیات کا، اور جب تمام ذاتیات تعریف میں آگئیں تو پھر کمی بیشی کی گنجائش کہاں رہی؟

البتہ حدِ ناقص، رسم تام اور رسم ناقص میں کمی بیشی ہوسکتی ہے، مثلاً حدِ ناقص میں دو جنس بعید اور دو فصل بعید لائی جائیں، یا ایک جنس بعید اور ایک فصل لائی جائے تو کچھ حرج نہیں، اور رسم میں شیٔ کی خصوصیات ذکر کی جاتی ہیں، اور خصوصیات بہت ہوتی ہیں، اس لیے رسم میں بھی یہ جائز ہے کہ تمام خصوصیات ذکر کی جائیں یا بعض۔

نوٹ: حدِ تام جو زیادتی اور نقصان کو قبول نہیں کرتی وہ معنی کے اعتبار سے ہے، الفاظ کے اعتبار سے حدِ تام میں بھی کمی زیادتی ہوسکتی ہے، مثلاً انسان کی تعریف میں حیوانٌ ناطقٌ بھی کہہ سکتے ہیں، اور جسمٌ نامٍ حساسٌ مُتَحَرِّكٌ بالإرادةِ، مُدْرِكُ الكلياتِ والجزئيات بھی کہہ سکتے ہیں، کیوں کہ اس لمبی عبارت کا خلاصہ بھی حیوانٌ ناطقٌ ہے۔

قوله: والبسيط لايُحَدُّ، وقد يُحَدُّ به.

مسئلہ (۱): بسیط چیز معرَّف نہیں بن سکتی، کیوں کہ حدِ تام میں اجزاء ہوتے ہیں، اور معرَّف کے اجزاء کا بیان مقصود ہوتا ہے، اور جب معرَّف (محدود) بسیط ہے یعنی اس میں اجزاء نہیں تو پھر اس کی تحدید حقیقی کیسے ممکن ہے؟

مسئلہ (۲): اور کسی چیز کی تعریف اگر بسیط کے ذریعہ کریں تو کبھی اس کی گنجائش ہوتی ہے اور کبھی اس کی گنجائش نہیں ہوتی، مثلاً جوہر جو سب سے اوپر کی جنس ہے: بسیط ہے، اگر اس کے ذریعہ انسان کی تعریف کریں تو کچھ حرج نہیں، کیوں کہ وہ انسان کا جزء ہے، مگر جوہر کے ذریعہ بھی واجب تعالیٰ کی تعریف نہیں کی جاسکتی، کیوں کہ جوہر اگرچہ بسیط ہے مگر واجب تعالیٰ کا کوئی جزء نہیں، اور حد: اجزاء (ذاتیات) سے مرکب ہوتی ہے، پس واجب تعالیٰ کی حد: بسیط چیز کے ذریعہ بھی جائز نہیں، کیوں کہ ان کا کوئی جزء نہیں۔

قوله: والمركب يُحَدُّ إلخ.

مسئلہ (۳): مرکب چیز معرَّف تو ہمیشہ بن سکتی ہے، اور معرِّف کبھی بن سکتی ہے، اور کبھی نہیں بن سکتی، یعنی خود مرکب کی حد تو بیان کی جاسکتی ہے، مگر اس کے ذریعہ کسی دوسری

چیز کی حد کبھی بیان کی جاسکتی ہے اور کبھی بیان نہیں کی جاسکتی، غرض مرکب: محدود (معرَّف) تو ہوتا ہے مگر حد کبھی واقع ہوتا ہے اور کبھی واقع نہیں ہوتا، مثلاً انسان جو سب سے نیچے کی نوع ہے: مرکب ہے، مگر چوں کہ اس سے کوئی دوسری چیز مرکب نہیں، اس لیے کسی دوسری چیز کی تعریف اس کے ذریعہ نہیں کی جاسکتی۔

قوله: والتحديد الحقيقي إلخ.

چیزوں کی حقیقی تعریف بہت دشوار ہے، کیوں کہ حد حقیقی کے لیے ضروری ہے کہ اس چیز کی واقعی جنس اور واقعی فصل معلوم ہو، اور یہ بات معلوم ہونی بہت مشکل ہے، کیوں کہ جنس اور عرضِ عام میں عام طور پر اشتباہ ہوتا ہے، اسی طرح فصل اور خاصہ میں بھی اشتباہ ہوتا ہے، اور ہمارے پاس کوئی ایسا قطعی ذریعہ نہیں جس سے جنس اور عرض عام میں، اسی طرح فصل اور خاصہ میں امتیاز کرسکیں۔

نوٹ: مذکورہ بات صرف اشیاء کی حد تک ہے، رہے الفاظ کے لغوی مفاہیم اور اصطلاحی معنی: تو ان میں ذاتیات اور عرضیات کے درمیان فرق کرنا کچھ زیادہ دشوار نہیں، کیوں کہ لغت دیکھ کر معلوم کیا جاسکتا ہے کہ لفظ جس مرکب مفہوم کے لیے وضع کیا گیا ہے اس میں کونسے کونسے اجزاء داخل ہیں، اور کونسے کونسے اجزاء خارج ہیں۔

ثم ههنا مباحثُ:

الأوَّلُ: إنَّ الجنسَ وإن كان مُبْهَمًا، لكن الذِّهْنَ قد يَخْلُقُ له من حيثُ التَّعَقُّلُ وجوداً مُفْرَدًا، وَأَضافَ إليه زيادةً، لا على أَنَّهُ معنىً خارجٌ لاحِقٌ به، بل قيَّده لأجلِ تحصيلِه وتعيينِه، مُنْضَمًّا فيه، فإذا صارَ مُحَصَّلاً لم يَصِرْ شيئًا آخرَ، فإن التحصيلَ ليس يُغَيِّرُهُ، بل يُحَقِّقُهُ.

فإذا نظرتَ إلى الحَدِّ: وجدتَّهُ مُؤَلَّفًا مِنْ عِدَّةِ معانٍ، كلٌّ منها كالدُّرَرِ المنثورةِ بنحوٍ من الاعتبارِ.

فهناك كثرةٌ بالفعلِ، فلا يُحْمَلُ أحدُهما على الآخر، ولا على المجموع.

وليس معنى الحدِّ بهذا الاعتبارِ معنى المحدودِ المعقولِ، لكن إذا

لُوْحِظَ إلى ابهام أحدِهما وقُيِّدَ بالآخر، مُنْضَمًّا فيه، ووُصِّفَ توصيفاً لأجل التحصيل والتقويمِ: كان شيْئًا آخرَ مُؤَدِّيًا إلى الصورةِ الْوَحْدَانِيَّةِ التى للمحدودِ، وكاسِبًا لها.

مثلاً الحيوانُ الناطقُ فى تحديد الإنسانِ: يُفْهَمُ منه الشيئُ الواحدُ، هو بعينِه الحيوانُ الذى ذلك الحيوانُ بعينِه الناطقُ، كما أن العقدَ الْحَمْلِيَّ يفيد الصورةَ الاتحاديةَ التى للموضوعِ مع المحمولِ فى الخارج، إلا أن هناك ترکِيْبٌ خبرىٌّ، ففيه حكمٌ، وههنا تركيبٌ تقييدٌ يفيد تصورَ الاتحادِ فقط، فمجموعُ التصوراتِ المتعلِّقَةِ بالأجزاءِ تفصيلاً: هو الحدُّ الموصلُ إلى التصورِ الواحدِ المتعلّقِ بجميعِ الاجزاءِ إجمالاً، وهو المحدودُ.

فاندفع شكُّ الرازى: أَنَّ تعريفَ الماهيةِ إمَّا بنفسِها أو بجميعِ أجزاءِ ها، وهى نفسُها، فالتعريفُ تحصيلُ الحاصلِ، أو بالعوارضِ، ولا علمَ بالحقيقةِ إلا العلمَ بالكُنْهِ، والعوارضُ لا تُعْطِيْهِ، فالأقسامُ بِأَسْرِهَا باطلةٌ.

ومن ههنا: ذَهَبَ إلى بداهةِ التصوراتِ كلِّها.

ترجمہ: پھر یہاں چند مباحث ہیں۔ پہلی بحث یہ ہے کہ جنس اگر چہ مبہم ہوتی ہے، لیکن ذہن کبھی تصور کرنے کے اعتبار سے جنس کے لیے علاحدہ وجود تخلیق کرتا ہے اور اس کے ساتھ ایک چیز اور بڑھاتا ہے، اس طور پر نہیں کہ وہ ایک خارجی معنی ہیں، جو جنس کے ساتھ ملنے والے ہیں، بلکہ ذہن جنس کو مقید کرتا ہے جنس کو وجود پذیر کرنے کے لیے، اور اس کو متعین کرنے کے لیے، درانحالیکہ وہ جنس میں ایک چیز ملانے والا ہے، پس جب جنس حقیقتِ محصلہ بن جاتی ہے تو کوئی دوسری چیز نہیں ہوجاتی، کیوں کہ کسی چیز کو وجود پذیر کرنا اس کو بدلتا نہیں، بلکہ اس کو ثابت کرتا ہے...... پھر جب آپ حد (تعریف) کی طرف نظر ڈالیں تو آپ اس کو چند معانی سے مرکب پائیں گے، جن میں سے ہر معنی بکھرے ہوئے موتیوں کی طرح ہونگے۔ ایک طرح کے اعتبار سے...... پس وہاں (حد میں) بالفعل کثرت ہوتی ہے، چنانچہ جنس و فصل میں سے ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جاتا، اور نہ

مجموعہ پر محمول کیا جاتا ہے......اوراس اعتبار سے حد کے معنی اس محدود کے معنی نہیں ہوتے جس کا تصور کیا گیا ہے (بلکہ حداور محدود متمائز اور من وجہ متغائر ہوتے ہیں) لیکن جب ان دو (جنس وفصل) میں سے ایک کے ابہام کا لحاظ کیا جائے پھر اس کو دوسرے (فصل) کے ساتھ مقید کیا جائے درانحالیکہ وہ فصل اس جنس میں زیادتی کرنے والی ہو، اور وہ جنس متصف کی جائے متصف کرنا (یعنی جنس وفصل مرکب توصیفی بنائے جائیں) تحصیل وتقویم کے لیے (یعنی ماہیت کو موجود اور برقرار کرنے کے لیے) تو وہ مرکب ایک دوسری چیز بن جائے گا، جو اس صورت وحدانی تک پہنچانے والا ہوگا جو محدود کے لیے ہے (یعنی اس مرکب توصیفی سے معرَّف کا علم حاصل ہوجائے گا) اور وہ مرکب کا سب (معرِّف) بن جائے گا اس صورت واحدہ کے لیے......مثال کے طور پر انسان کی تعریف میں الحیوان ناطق کہنا، اس مرکب توصیفی سے ایک چیز سمجھ میں آتی ہے جو بعینہٖ وہ حیوان ہے جو بعینہٖ ناطق ہے، جس طرح یہ بات ہے کہ قضیہ حملیہ اُس صورتِ اتحاد کا فائدہ دیتا ہے جو خارج میں موضوع کے لیے محمول کے ساتھ مل کر ہوتی ہے، البتہ یہ بات ہے کہ وہاں (قضیہ حملیہ میں) ترکیب خبری ہوتی ہے (یعنی وہ جملہ اسمیہ خبریہ ہوتا ہے) پس اس میں حکم ہوتا ہے، اور یہاں ترکیب تقییدی ہے (یعنی مرکب توصیفی ہے) جو صرف اتحاد کے تصور کا فائدہ دیتی ہے، پس ان تصورات کا مجموعہ جن کا اجزاء کے ساتھ تفصیلی تعلق ہوتا ہے وہ وہ حد ہے جو اس تصور واحد تک پہنچانے والی ہے جو تمام اجزاء کے ساتھ بالاجمال متعلق ہے، اور وہ تصور واحد محدود ہے۔

پس دور ہوگیا امام رازی کا اعتراض کہ ماہیت کی تعریف یا تو ماہیت ہی سے ہوگی یا اس کے اجزاء سے ہوگی اور وہ (سارے اجزاء کا مجموعہ) بعینہٖ ماہیت ہی ہے، پس ان کے ذریعہ تعریف تحصیلِ حاصل ہے، یا تعریف عوارض کے ذریعہ ہوگی، درانحالیکہ حقیقت کا علم ہو ہی نہیں سکتا، مگر کُنہ جاننے سے، اور عوارض کنہ کا فائدہ نہیں دیتے، پس اقسام سارے کے سارے باطل ہونگے اور یہاں سے یعنی اس خلجان کی وجہ سے امام رازیؒ گئے ہیں تمام تصورات کے بدیہی ہونے کی طرف۔

تشریح: معرِّف کے ذیل میں مصنف رحمہ اللہ چار ابحاث ذکر کرتے ہیں۔ بعض میں

کسی مسئلہ کی تحقیق ہے، اور بعض میں کسی اعتراض کا جواب ہے۔

پہلی بحث

اس بحث میں پہلے ایک مسئلہ کی تحقیق ہے، پھر اس کی روشنی میں ایک اعتراض کا جواب ہے۔

مسئلہ: یہ ہے کہ جنس میں ابہام ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، اس لیے جب تک اس کے ساتھ فصل نہیں ملے گی، جنس کا وجود نہیں ہوسکتا، کیوں کہ موجود ہونے کے لیے تعین ضروری ہے، اور فصل کے بغیر تعین نہیں ہوسکتی، پس اس بات کا مقتضی یہ ہے کہ جنس خواہ ذہن میں پائی جائے یا خارج میں، فصل کے بغیر اس کا وجود نہیں ہوسکتا، مگر یہ قاعدہ بھی گذر چکا ہے کہ تصور کا تعلق ہر چیز کے ساتھ ہوسکتا ہے، اس لیے یہ ممکن ہے کہ ذہن صرف جنس کا تصور کرے، اور بعد میں اس میں فصل کا اضافہ کرے۔

لیکن اس اضافہ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ فصل: جنس سے خارج کوئی چیز ہے، جس کو بعد میں جنس کے ساتھ ملایا گیا ہے، جیسے صورتِ جسمیہ: مادہ (ھیولیٰ) سے علاحدہ چیز ہوتی ہے، اور بعد میں اس کے ساتھ لاحق کی جاتی ہے۔

بلکہ اس زیادتی کا مطلب یہ ہے کہ ذہن میں جنس کو فصل کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، تاکہ اس کے اندر تخصیص پیدا ہو اور جنس وجود پذیر ہوجائے۔ غرض فصل کے ملانے کی وجہ سے جنس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

مثلاً حیوان ایک مبہم چیز ہے، اس میں بہت سی چیزوں کا احتمال ہے وہ ناطق بھی ہوسکتا ہے، صاھل، ناھق وغیرہ بھی ہوسکتا ہے، مگر جب اس کے ساتھ ناطق ملایا جائے تو اس میں تخصیص پیدا ہوجائے گی اور وہ ایک حقیقتِ محصّلہ بن جائے گا، پس ناطق نے حیوان میں کوئی تغیر پیدا نہیں کیا، بلکہ مرتبۂ اقتران میں بھی دونوں ایک ہی ہیں۔

اب آپ حد میں غور کریں، حد ذاتیات سے مرکب ہوتی ہے، اس لیے اس میں آپ کو کئی باتیں نظر آئیں گی، جو بکھرے ہوئے موتیوں کی طرح علاحدہ علاحدہ ہونگی، مگر ان میں

مغایرت صرف اعتباری ہوگی، مثلاً اس میں کوئی جزء جنس ہوگا اور کوئی جزء فصل ہوگا، جو اپنے علاحدہ علاحدہ وجودوں کے ساتھ موجود ہونگے، ایک ساتھ نہیں ہونگے، اور نہ تو ان کا آپس میں ایک دوسرے پر حمل ہوگا، اور نہ مجموعہ پر حمل ہوگا، کیوں کہ حمل کا مدار اتحاد پر ہے اور اس وقت ان سب اجزاء میں مغایرت ہوگی، مثلاً انسان کی حد ہے حیوان ناطق، پس جب حد کے اجزاء کا علاحدہ علاحدہ وجود مانا جائے گا تو اس صورت میں نہ تو حیوان کا ناطق پر حمل ہوگا اور نہ ناطق کا حیوان پر، اور نہ ان دونوں کا انسان پر۔

پھر جب انسان کی تعریف کے اجزاء کو مرتب کیا گیا یعنی جنس کو فصل کے ساتھ مقید کیا گیا اور ترکیبِ توصیفی وجود میں آئی تو اب حد کے اجزاء علاحدہ علاحدہ نہ رہے، بلکہ دونوں مل کر ایک چیز ہوگئے، پس جو حیوان ہے وہ ناطق ہے، اور جو ناطق ہے وہی حیوان ہے، اور اس مجموعہ سے انسان کی ماہیت سمجھ میں آئی، اور وہ مجموعہ انسان کے لیے کاسب بنا۔

اس کی نظیر قضیہ حملیہ ہے، قضیہ حملیہ کے اجزاء یعنی موضوع اور محمول اپنا علاحدہ علاحدہ وجود رکھتے ہیں، مگر جب ان میں حکم کا اعتبار کیا جاتا ہے تو صورتِ واحدہ حاصل ہوجاتی ہے، اسی طرح حد کے اجزاء مل کر بھی ایک وَحدانی صورت اختیار کر لیتے ہیں، فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ قضیہ حملیہ میں حکم ہوتا ہے، اس لیے وہ تصدیق ہے، اور ترکیب توصیفی میں حکم نہیں ہوتا اس لئے وہ تصور ہے۔

اور حد اور محدود میں صرف اجمال وتفسیر کا فرق ہوتا ہے، اجزاء کے تفصیلی تصورات کا مجموعہ حد ہے اور ان سب کا اجمالی تصور محدود ہے، الغرض جب حد میں کثرت کا اعتبار کرلیا جائے تو حد اور محدود ایک نہیں ہونگے، کیوں کہ حد میں تفصیل ہوتی ہے اور محدود میں اجمال، اور دونوں میں فرق ہے، اس لیے ایک کا دوسرے پر حمل صحیح نہیں، مگر جب جنس وفصل کا مجموعہ ایک صورت اختیار کرلے تو اب حد اور محدود ایک ہوگئے اور جب ان میں اتحاد قائم ہوگیا تو اب حمل درست ہے۔

مذکورہ بالا بات اچھی طرح سمجھ لینے کے بعد امام رازی کی طرف سے وارد کیا ہوا اعتراض خود بخود ختم ہوجاتا ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

اعتراض: امام رازیؒ کہتے ہیں: کسی بھی ماہیت کی تعریف نہیں ہوسکتی، کیوں کہ تعریف کرنے کی تین صورتیں ہیں: یا تو ماہیت کی تعریف خوداس کی ذات سے کی جائے گی، یا اس کی تعریف تمام اجزاء کے ذریعہ کی جائے گی، یا عوارض کے ذریعہ کی جائے گی، اور یہ تمام صورتیں باطل ہیں۔

پہلی صورت اس لیے باطل ہے کہ اس میں دور لازم آتا ہے، کیوں کہ اس صورت میں معرِّف اور معرَّف دونوں بعینہ ایک ہی چیز ہیں، اور معرَّف کا علم موقوف ہوتا ہے معرِّف پر، پس یہ توقف الشئ علی نفسہ ہے، اور یہی دور ہے۔

اور دوسری صورت اس لیے باطل ہے کہ اس میں تحصیل حاصل لازم آتی ہے، کیوں کہ جب ہم کسی ماہیت کی تعریف اس کے جمیع اجزاء سے کریں گے تو جس وقت بھی معرَّف حاصل ہوگا، اسی وقت معرِّف بھی حاصل ہوجائے گا، اب انہی کے ذریعہ تعریف کرنا ایک حاصل شدہ حقیقت کو دوبارہ حاصل کرنا ہے اور یہی تحصیل حاصل ہے۔

اور تیسری صورت اس لیے باطل ہے کہ اس میں ماہیت بالکل ہی حاصل نہ ہوسکے گی، کیوں کہ عوارض مفید کُنہ نہیں ہوتے۔

اور امام رازیؒ پر یہ خیال اس درجہ غالب آیا کہ انھوں نے تمام تصورات کو بدیہی مان لیا، تاکہ کسی ماہیت کی تعریف کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آئے۔

جواب: امام رازیؒ کے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں، یعنی ماہیت کی تعریف تمام اجزاء کے ذریعہ کی جائے گی، اور تحصیل حاصل کی خرابی اس لیے لازم نہیں آئے گی کہ معرَّف میں تمام اجزاء اجمالاً پائے جاتے ہیں اور معرِّف میں تفصیلاً ملحوظ ہوتے ہیں اور اجمال وتفصیل کا یہ فرق دونوں میں مغایرت کے لیے کافی ہے اور جب ان دونوں میں مغایرت ہوئی تو عینیت باقی نہ رہی، پس تحصیل حاصل یا دور کا سوال ختم ہوگیا۔

علاوہ ازیں: امام رازی کے مذہب پر یہ زبردست اعتراض وارد ہوگا کہ تصدیق تصورات سے مرکب ہوتی ہے اور جب تصورات بدیہی ہیں تو تمام تصدیقات بھی بدیہی ہوں گی۔ وھو کما تریٰ۔

اور امام رازیؒ کی طرف سے یہ کہنا کہ تصدیق کا ایک جزء حکم بھی ہے، پس ہو سکتا ہے کہ یہ جزء امام رازی کے نزدیک نظری ہو، پس تصدیق نظری ہوگی...... یہ بات اس لیے درست نہیں کہ جب حکم کا تصور بدیہی ہوگا تو پھر حکم نظری کیوں کر رہ سکے گا؟

الثانی: التعريفُ اللفظيُّ من المطالبِ التصوريةِ، فإنَّه جوابُ ماهو؟ وكل ما هو جوابُ ما هو فهو تصورٌ، ألا تَرَى إذا قلنا: الغَضَنْفَرُ موجودٌ، فقال المخاطبُ: ما الغضنفر؟ فَفَسَّرْنَاهُ بالأسدِ، فليسَ هناك حكمٌ.

نَعَمْ بيانُ موضوعِيَّةِ اللفظِ فی جوابِ: هل هذا اللفظُ موضوعٌ لمعنىً؟ بحثٌ لفظیٌّ يُقْصَدُ إثباتُه بالدليلِ فی علمِ اللغةِ، فَمَنْ قال: إِنَّهُ من المطالبِ التصديقيةِ: لم يُفَرِّقْ بينَه وبينَ البحثِ اللفظيِ اللُغَوِيِّ.

ترجمہ: دوسری بحث: تعریف لفظی مضامین تصوریہ میں سے ہے، اس لیے کہ تعریف لفظی ماھو کا جواب ہے، اور ہر وہ چیز جو ماھو کا جواب ہو وہ تصور ہوتی ہے، کیا نہیں دیکھتے آپ کہ جب ہم کہیں الغضنفر موجود، پس مخاطب پوچھے ما الغضنفر؟ اور ہم اس کی الأسد کے ذریعہ تفصیل کریں تو وہاں (جواب میں) کوئی حکم نہیں ہوتا...... ہاں هل هذا اللفظُ موضوع لمعنىً ؟ کے جواب میں لفظ کے وضع کیے ہوئے معانی کی تفصیل: لفظی بحث ہے، جس کو دلیل سے ثابت کرنے کا ارادہ کیا جاتا ہے علم لغت میں، پس جس نے کہا کہ تعریف لفظی مضامین تصدیقیہ میں سے ہے اس نے تعریفِ لفظی اور بحث لفظی لغوی کے درمیان فرق نہیں کیا۔

تعریفِ لفظی از قبیل تصورات ہے

اس دوسری بحث میں ایک مسئلہ کی تحقیق ہے، اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ تعریف لفظی از قبیل

تصورات ہے یا ازقبیل تصدیقات؟......علامہ تفتازانی اول کے قائل ہیں، اور سید شریف جرجانی ثانی کے۔ مصنفؒ علامہ تفتازانی کے ساتھ ہیں۔ فرماتے ہیں: تعریف لفظی ازقبیل تصورات ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ ماھو کے جواب میں آتی ہے، اور جو بھی چیز ماھو کے جواب آتی ہے وہ تصور ہوتی ہے، مثلاً جب ہم کہیں **الغضنفر** موجود تو مخاطب پوچھے گا: **الغضنفر ما هو**؟ اور ہم اس کی أسدٌ سے تفسیر کریں گے جو کہ تعریفِ لفظی ہے، اور اس میں کوئی حکم نہیں، اور تصدیق کے لیے حکم ضروری ہے، پس تعریفِ لفظی ازقبیل تصدیقات نہیں ہوسکتی، بلکہ ازقبیل تصورات ہے۔

اور سید شریف جرجانی اور ان کے متبعین کی دلیل یہ ہے کہ تعریفِ لفظی ھل کے جواب میں بھی آتی ہے اور جو چیز ھل کے جواب میں آئے وہ ازقبیل تصدیقات ہوتی ہے، مثلاً مثال مذکور میں مخاطب پوچھ سکتا ہے: **هل الغضنفر موضوع لمعنى الأسد** پس جواب دیا جائے گا **نعم! الغضنفر موضوع لمعنى الأسد**، اس جواب کا حاصل ہے: **الغضنفر الأسد**، پس یہ تعریف لفظی ہوئی اور وہ ھل کے جواب میں آئی، پس ثابت ہوا کہ تعریفِ لفظی مطالب تصدیقیہ میں سے ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نعم سے ان کی دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ لفظ کی موضوعیت (موضوع ہونے) کا بیان تعریفِ لفظی نہیں ہے، بلکہ وہ بحث لفظی ہے، اور ھل کے جواب میں بحث لفظی تو آسکتی ہے، مگر تعریف لفظی نہیں آسکتی۔ سید شریف وغیرہ نے دونوں میں فرق نہیں کیا، اس لیے ان کو غلطی واقع ہوئی، حالاں کہ دونوں میں بہت بڑا فرق ہے، بحث لفظی کا تعلق علم لغت سے ہے اور تعریف لفظی کا تعلق علم منطق سے، پس دونوں ایک دوسرے سے جدا ہیں۔

الثالثُ: إنَّ مَثَلَ المعرِّفِ كَمَثَلِ نَقَّاشٍ يَّنْقُشُ شَبَحًا فى اللَّوْحِ، فالتعريفُ تصويرٌ بَحْتٌ لاحكمَ فيهِ، فَلَا يَتَوجَّهُ عليه شيئٌ من المنوع. نعم، هناك أحكامٌ ضِمْنِيَّةٌ، مثلُ دعوى الحَدِّيَّةِ، والمفهوميةِ،

والإطرادِ، والانعكاسِ، إلى غير ذلك، فيجوزُ منعُ تلك الأحكامِ.
لكنَّ العلماءَ أَجْمَعُوْا على أَنَّ منعَ التعريفاتِ لايجوزُ، فَكَأَ نَّهُ شريعةٌ نُسِخَتْ قبلَ العملِ بها.
نَعم يُنْقَضُ بِإِبْطَالِ الطَّرْدِ والعكسِ مَثَلاً.
والمعارَضَةُ إنما تَتَصَوَّرُ في الحدودِ الحقيقيَّةِ، إذ حقيقةُ الشيئ لايكون إلا واحدًا، بخلاف الرُّسوم.

ترجمہ: تیسری بحث یہ ہے کہ تعریف کرنے والے کا حال اس نقشہ نگار کی حالت جیسا ہے جو تختی میں کوئی شکل منقش کرتا ہے، غرض تعریف محض تصویر ہوتی ہے، اس میں کوئی حکم نہیں ہوتا، پس اس پر منوع ثلاثہ میں سے کوئی منع متوجہ نہیں ہوسکتا...... ہاں وہاں (تعریفات میں) ضمنی احکام ہوتے ہیں، جیسے حد ہونے کا دعوی، مفہوم ہونے کا دعوی، جامع ہونے کا دعوی، مانع ہونے کا دعوی وغیرہ۔ پس ان احکام پر منع وارد کرنا جائز ہے ......لیکن علماء نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ تعریفات پر منع وارد کرنا جائز نہیں، پس گویا وہ جواز ایسا شرعی حکم ہے جو منسوخ کر دیا گیا ہے، اس پر عمل کرنے سے پہلے...... ہاں تعریف توڑی جاسکتی ہے- مثال کے طور پر- طرد وعکس کو باطل کرکے ...... اور معارضہ حدود (حقیقیہ) ہی میں متصور ہے، کیوں کہ شئ کی ماہیت ایک ہی چیز ہوتی ہے برخلاف رسوم کے (وہ متعدد ہوسکتی ہیں)

تعریف پر منع وارد نہیں ہوسکتا

اس بحث میں ایک تحقیق ذکر کی گئی ہے، اس کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے اولاً چند اصطلاحات سمجھ لیں:

۱- بحث کے شروع میں جو لفظ 'معرِّف' ہے وہ بالکسر ہے اور اس سے مراد یا تو وہ شخص ہے جو کسی ماہیت کی تعریف کرتا ہے، یا یہ لفظ اپنے اصطلاحی معنی میں ہے، یعنی جنس وفصل کا مجموعہ، بہتر پہلے معنی ہیں۔

۲-منع کے معنی ہیں: **طلبُ الدليلِ على مقدِّمةٍ معيَّنَةٍ**: مستدل کی دلیل کے کسی خاص مقدمہ کی دلیل طلب کرنا، مثلاً کوئی کہے: **العالَم متغير، و كلُّ متغير حادث، فالعالم حادث**: اب اگر کوئی کہے کہ آپ اپنے صغری کو دلیل سے ثابت کریں، یعنی اس کی کیا دلیل ہے کہ عالم متغیر ہے؟ یہ دلیل پر منع وارد کرنا ہوا۔

۳-نقض کے لغوی معنی ہیں: توڑنا، اور اصطلاحی معنی ہیں: **بيان تخلُّفِ الحكمِ**: یہ ثابت کرنا کہ ایک جگہ مستدل کی دلیل پائی جارہی ہے مگر اس کا مدلول نہیں پایا جارہا۔

۴-معارضہ کے معنی ہیں: **إقامةُ الدليلِ على خلافِ ما أقام عليه الخَصْمُ**: مستدل نے جس بات پر دلیل قائم کی ہے اس کے خلاف پر دلیل قائم کرنا۔

بحث کی تقریر: مصنفؒ فرماتے ہیں: جس طرح نقش ونگار کرنے والا تختی پر ایک صورت بناتا ہے، جس سے اس چیز کی طرف التفات ہوجاتا ہے، جس کی وہ صورت ہوتی ہے، اسی طرح جب کوئی شخص کسی چیز کی تعریف بیان کرتا ہے تو معرف کی صورت ذہن میں منقش ہوجاتی ہے اور یہ صورت ذریعہ بنتی ہے معرَّف کے ذہن میں حاصل ہونے کا، یا اس کی طرف التفات کرنے کا۔

پہلی رائے قدماء کی ہے، اور دوسری رائے متأخرین کی، اور جس طرح نقش ونگار میں کوئی حکم نہیں ہوتا، اسی طرح تعریف میں بھی کوئی حکم نہیں ہوتا، فرق صرف اتنا ہے کہ نقش ونگار کرنے والا کاغذ یا تختی وغیرہ پر صورت منقش کرتا ہے، اور معرِّف ذہن میں صورتِ معقولہ کو منقش کرتا ہے۔

جب یہ بات ذہن نشیں ہوگئی تو اب جاننا چاہئے کہ تعریف پر تینوں اعتراضات یعنی نقض، منع اور معارضہ وارد نہیں ہوسکتے، کیوں کہ جب تعریف میں کوئی حکم نہیں ہوتا تو تعریف کوئی دلیل نہیں، اور تینوں منع دلیل پر وارد ہوتے ہیں، اس لئے وہ تعریف پر وارد نہیں ہوسکتے۔

شبہ: یہاں ایک شبہ یہ کیا گیا ہے کہ مناطقہ تعریف میں خرابی بیان کرتے وقت کہا کرتے ہیں کہ یہ تعریف جامع نہیں، یا یہ تعریف مانع نہیں یا یہ تعریف حدِ تام نہیں، یا جس

چیز کو جنس و فصل قرار دیا گیا ہے وہ جنس و فصل نہیں، یا تعریف معرَّف سے زیادہ واضح نہیں وغیرہ وغیرہ۔ پس یہ سب اعتراضات نہیں تو اور کیا ہیں؟ جبکہ آپ فرمارہے ہیں کہ تعریف پر منع وارد نہیں کرسکتے، پس یہ دو متضاد باتوں کا اکٹھا ہونا لازم آیا۔

جواب: مصنف رحمہ اللہ نعم سے اس شبہ کا جواب دے رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ تعریف میں صراحتاً تو احکام نہیں ہوتے جیسا کہ ہم نے بیان کیا، البتہ اس میں ضمناً احکام ہوتے ہیں، اس لیے کہ جو شخص کسی چیز کی تعریف کرتا ہے وہ اس بات کی کوشش کرتا ہے کہ وہ اس چیز کو ماسوا سے ممتاز کردے، پس گویا معرِّف در پردہ یہ دعوی کرتا ہے کہ میری بیان کی ہوئی تعرف حدِ تام ہے، یا رسم تام ہے، یا جامع ہے، یا مانع ہے، یا معرَّف سے زیادہ واضح ہے، یا جس کو میں نے جنس قرار دیا ہے وہ جنس ہے اور جس کو میں نے فصل قرار دیا ہے وہ فصل ہے وغیرہ وغیرہ۔ پس ان احکام ضمنیہ پر اگر کوئی منع وارد کرے تو ہم اس کو منع نہیں کرتے، بلکہ جائز کہتے ہیں۔

ایک سوال: یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب احکام ضمنیہ پر منع وارد کرسکتے ہیں تو منع کا وقوع بھی ہوگا، کیوں کہ جب ایک چیز جائز ہے، تو اس کے وقوع میں کیا استبعاد ہے؟

جواب: مصنفؒ نے اس کا جواب لکن سے دیا، فرماتے ہیں: علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تعریفات پر منع وارد کرنا ممنوع ہے، اس لیے اس کا وقوع نہیں ہوتا، اس کی نظیر وہ شرعی احکام ہیں جن پر عمل کی نوبت نہیں آتی، بلکہ عمل سے پہلے ہی ان کو منسوخ کردیا جاتا ہے، جیسے معراج میں پچاس نمازیں فرض ہوئی تھیں، مگر عمل سے پہلے ہی وہ منسوخ ہوگئیں، اسی طرح احکام ضمنیہ پر منع وارد کرنا جائز تھا، مگر اس کے وقوع کی نوبت نہیں آئی اور جواز منسوخ ہوگیا۔

دوسرا سوال: یہاں کوئی کہہ سکتا ہے کہ جب باتفاق علماء تعریفات پر منع وارد کرنا جائز نہیں تو شاید 'نقض' وارد کرنا بھی جائز نہ ہو، کیوں کہ منع کو مناقضہ اور نقض بھی کہتے ہیں۔

جواب: تعریف پر اس کے طرد و عکس کو باطل کرنے کے لیے نقض وارد کیا جاسکتا ہے، یعنی یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ یہ تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں، اسی طرح یہ بھی کہا جاسکتا

ہے کہ یہ تعریف اپنے افراد کے لیے جامع نہیں، اسی طرح اور نقض بھی وارد کیے جاسکتے ہیں، مثلاً یہ کہنا کہ یہ تعریف زیادہ واضح نہیں، یا معرفت وجہالت میں معرَّف کے مساوی نہیں۔

تیسرا سوال: یہاں ایک اور سوال ہے کہ جس طرح تعریف کی چاروں قسمیں (حد تام، حد ناقص، رسم تام اور رسم ناقص) پر نقض وارد ہوسکتا ہے، اسی طرح معارضہ بھی ان چاروں قسموں میں ممکن ہوگا؟

جواب: معارضہ صرف حدود حقیقیہ میں ہوسکتا ہے، رسوم میں نہیں ہوسکتا، کیوں کہ حد حقیقی ایک معین چیز ہوتی ہے، اس لیے اس کا معارضہ کیا جاسکتا ہے، اس طرح کہ مستدل نے جس چیز کو حد قرار دیا ہے، ہم دلیل سے اس کے خلاف دوسری چیز کو حد قرار دیں، پس جب مقابل کی بیان کردہ حد باطل ہوجائے گی تو معارض کی بیان کی ہوئی حد ثابت ہوجائے گی۔

اور رسم چونکہ متعین چیز نہیں ہوتی، بلکہ ایک چیز کی کئی رسمیں ہوسکتی ہیں، پس ان میں معارضہ نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ اگر مستدل نے ایک چیز کو رسم قرار دیا ہے تو آپ زیادہ سے زیادہ دلیل قائم کرکے دوسری چیز کو رسم قرار دیں گے اور اس میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ ایک چیز کی متعدد رسمیں ہوسکتی ہیں۔

الرابعُ: اللفظُ المفردُ لایَدُلُّ علی التفصیلِ أصلاً، وإِلَّا لَجَازَ تَحَقُّقُ قضیةٍ آحَادِیَّةٍ.

ومِنْ ههنا قالوا: المفردُ إذا عُرِّفَ بمُرَکَّبٍ تعریفاً لفظیًّا: لم یکنِ التفصیلُ الْمُسْتَفَادُ من ذلك المرکبِ مقصوداً.

قال الشیخُ: الأسماءُ والکَلِمُ فی الألفاظِ المفردةِ: نظیرُ المعقولاتِ الْمُفْرَدَةِ التی لاتفصیلَ فیها ولا ترکیبَ، ولا صدقَ ولا کذبَ، بل لایُفِیْدُ المعنی، وإِلَّا لَزِمَ الدَّوْرُ، وإنما منه الإحضارُ فقط، فلا یصح التعرفُ به إلا لفظیًا.

ترجمہ: چوتھی بحث: مفرد لفظ تفصیل پر قطعاً دلالت نہیں کرتا، ورنہ تو یک حرفی قضیہ کا پایا جانا جائز ہوگا...... اور یہیں سے مناطقہ نے کہا ہے کہ جب مفرد کی مرکب کے ذریعہ تعریف لفظی کی جائے تو وہ تفصیل مقصود نہیں ہوتی جو اس مرکب سے سمجھ میں آتی ہے......
شیخ ابن سینا نے فرمایا: الفاظ مفردہ میں: اسماء اور کلمات (افعال) ان معانی مفردہ کی نظیر ہیں جن میں نہ تو کوئی تفصیل ہوتی ہے اور نہ ترکیب، اور نہ صدق وکذب۔ بلکہ لفظِ مفرد معنی کا فائدہ ہی نہیں دیتا، ورنہ دور لازم آئے گا، اور لفظِ مفرد سے مقصود صرف استحضار ہوتا ہے، پس لفظ مفرد کے ذریعہ تعریفِ لفظی ہی کی جاسکتی ہے۔

مفرد لفظ ایک وضع سے مفرد معنی ہی پر دلالت کرتا ہے

چوتھی بحث میں ایک مسئلہ کی تحقیق ہے اور وہ یہ ہے کہ مفرد لفظ ایک وضع سے مفرد معنی ہی پر دلالت کرتا ہے، تفصیل پر دلالت نہیں کرتا، خواہ وہ تفصیل بطریق ترکیب خبری ہو، یا بطریقِ ترکیب تقییدی، یعنی توصیفی یا اضافی وغیرہ، مثلاً لفظ انسان سے ایک مفرد معنی ہی سمجھ میں آئیں گے، وہ بالتفصیل حیوان اور ناطق پر دلالت نہیں کرے گا، کیوں کہ اگر لفظ مفرد کا مدلول بسیط ہے تو بات ظاہر ہے، کیوں کہ جب معنی میں اجزاء ہی نہیں تو تفصیل پر دلالت کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور اگر لفظ مفرد کا مدلول مرکب ہے، جیسے انسان کے معنی حیوان ناطق ہیں تو اس صورت میں بھی ذہن مفرد لفظ سے معنی کے مجموعہ کی طرف منتقل ہوگا، اجزاء کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔

اور ایک وضع کی قید سے لفظ مشترک کو نکالنا مقصود ہے، کیوں کہ اس کی بہت سے معانی پر بالتفصیل دلالت ہوسکتی ہے، مگر وہ معانی الگ الگ وضعوں سے ہوتے ہیں۔

اور مذکورہ دعوی کی دلیل یہ ہے کہ اگر لفظِ مفرد تفصیل پر دلالت کرے گا تو ایک حرفی قضیہ ماننا پڑے گا، حالاں کہ قضیہ مناطقہ کے نزدیک دو ہی طرح کا ہوتا ہے: ثنائی اور ثلاثی، کیوں کہ قضیہ کے لیے تین اجزاء ضروری ہیں: موضوع، محمول اور نسبتِ تامہ خبریہ، پس قضیہ میں تین چیزوں پر دلالت کرنے والے تین لفظ ہونگے، مگر عرب عام طور پر رابطہ

پر دلالت کرنے والا لفظ حذف کر دیتے ہیں: اس لیے اگر رابطہ پر دلالت کرنے والا لفظ مذکور ہوگا تو قضیہ ثلاثی ہوگا ورنہ ثنائی ہوگا، آحادی (ایک کلمی) قضیہ نہیں ہوسکتا۔ اور جب مفرد لفظ تفصیل پر دلالت کرے گا تو اس کے معنی میں موضوع، محمول اور نسبت تینوں چیزیں ہونگی، مثلاً لفظ قضیہ ایک مفرد لفظ ہے، اور وہ مثال کے طور پر زیدٌ قائمٌ پر دلالت کرتا ہے، تو صرف لفظ ''قضیہ'' کو قضیہ ماننا پڑے گا، حالاں کہ مناطقہ ایک کلمی قضیہ کو تسلیم نہیں کرتے، پس ثابت ہوا کہ لفظ مفرد کے معنی میں تفصیل نہیں ہوسکتی۔

مفرد کی تعریف لفظی مفرد ہی سے ہونی چاہئے

جب یہ ثابت ہوگیا کہ لفظ مفرد تفصیل پر دلالت نہیں کرتا تو مناطقہ نے یہ فیصلہ کیا کہ لفظِ مفرد کی تعریفِ لفظی لفظِ مفرد ہی سے ہونی چاہئے، لیکن اگر کسی مجبوری سے لفظ مفرد کی تعریف مرکب کلام کے ذریعہ کی جائے گی تو اس مرکب سے جو تفصیل حاصل ہوگی وہ تعریف لفظی کی صورت میں مقصود نہ ہوگی، کیوں کہ تعریف لفظی اس معنی پر دلالت کرتی ہے جو معرَّف میں ہوتے ہیں، اور تعریف لفظی کا مقصود صرف توضیح ہوتا ہے، کوئی جدید معنی کا حصول مقصود نہیں ہوتا، پس اگر مرکب تعریف سے تفصیل مراد لی جائے گی تو وہ تعریف: تعریف لفظی نہ رہے گی، بلکہ تعریفِ حقیقی ہوجائے گی، مثلاً وجود کی تعریف ہے: **ما به الشیئ یَفْعَلُ وَیَنْفَعِلُ**: وجود وہ چیز ہے جس کے ذریعہ کوئی چیز اثر ڈالتی ہے اور اثر قبول کرتی ہے، یہ مفرد لفظ کی کلام مرکب سے تعریف لفظی ہے، پس اس میں مرکب کلام سے جو تفصیل مستفاد ہوتی ہے وہ تعریفِ لفظی کی صورت میں مقصود نہیں ہوتی۔

پھر مصنفؒ ابوعلی سینا کے قول کو اپنی بات کی تائید میں پیش کرتے ہیں کہ لفظ مفرد تفصیل پر دلالت نہیں کرتا۔ شیخ کہتے ہیں: الفاظ مفردہ اور معانی مفردہ دونوں کا حال یکساں ہے، جس طرح معانی مفردہ تفصیل پر دلالت نہیں کرتے، اسی طرح الفاظ مفردہ بھی تفصیل پر دلالت نہیں کرتے، اور جس طرح معانی مفردہ میں نہ ترکیب ہوتی ہے نہ صدق وکذب کا احتمال ہوتا ہے، اسی طرح اسمائے مفردہ میں اور افعالِ مفردہ میں بھی یہ

سب چیزیں نہیں ہوتیں۔

بلکہ شیخ ترقی کر کے یہ بھی کہتے ہیں کہ لفظ مفرد تو معنی ہی کا فائدہ نہیں دیتا، تفصیل تو دور کی چیز ہے، کیوں کہ اگر لفظ مفرد معنی پر دلالت کرے گا تو دور لازم آئے گا، بایں طور کہ لفظ کا معنی پر دلالت کرنا اس پر موقوف ہوگا کہ پہلے یہ معلوم ہو کہ یہ لفظ فلاں معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے، اور وضع کا علم اس وقت ہوسکتا ہے جب یہ معلوم ہو کہ اس لفظ کے یہ معنی ہیں، کیوں کہ جب تک معنی ہی معلوم نہ ہونگے تو اس کے لیے لفظ کس طرح وضع کیا جاسکے گا؟ پس اب صورت یہ ہوگی کہ فہم معنی موقوف ہونگے افادے پر، اور افادہ موقوف ہوگا علم بالوضع پر، اور علم بالوضع موقوف ہوگا فہم معنی پر، پس فہم معنی بواسطۂ وضع وافادہ موقوف ہوا فہم معنی پر، اور یہ دور ہے جو کہ باطل ہے۔

الغرض لفظ مفرد سے کوئی نئے معنی حاصل نہیں ہو سکتے، لفظ مفرد کا فائدہ صرف یہ ہے کہ جو معنی پہلے سے ذہن میں ہیں مگر خیال سے نکل گئے ہیں وہ مفرد لفظ سن کر ذہن میں آئیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب لفظ مفرد سے نئے معنی حاصل نہیں ہوتے، بلکہ جو معنی پہلے سے حاصل ہوتے ہیں، ان کا استحضار ہوجاتا ہے: تو لفظ مفرد کے ذریعہ جو تعریف کی جائے گی وہ تعریف لفظی ہوگی، حقیقی نہ ہوگی، کیوں کہ تعریفِ حقیقی کے لیے ضروری ہے کہ اس سے نئے معنی حاصل ہوں۔

نوٹ: شیخ نے جو یہ فرمایا ہے کہ لفظِ مفرد سرے سے معنی کا فائدہ نہیں دیتا، اس سے مراد افادۂ اوّلیہ کی نفی ہے، یعنی اگر پہلے سے لفظ کے معنی ذہن میں حاصل نہ ہوں اور ابتداءً لفظِ مفرد سے اس کو حاصل کرنا چاہیں تو نہیں کرسکتے، لیکن اگر پہلے سے معنی ذہن میں ہوں اور ذہول ہوگیا ہو تو پھر لفظ مفرد کے ذریعہ اس کا استحضار کیا جاسکتا ہے، اور یہی الفاظ مفردہ کی وضع کا فائدہ ہے۔

﴿تمت التصورات بعون اللہ تعالیٰ﴾

کتاب یاد کریں

۱- معرف (بالکسر) کی اردو اور عربی تعریف مع مثال بیان کریں، مصنفؒ نے تعریف میں تحصیلاً أو تفسیراً کا اضافہ کیوں کیا ہے؟
۲- تعریف حقیقی اور لفظی کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔
۳- تعریف بحسب الحقیقت اور تعریف بحسب الاسم کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں
۴- معرف (بالکسر) کے لئے دو شرطیں کیا ہیں؟
۵- اعم و اخص مطلق اور من وجہ کے ذریعہ تعریف درست ہے یا نہیں؟ اور کیوں؟
۶- مثال کے ذریعہ تعریف درست ہے یا نہیں؟ اور وہ تعریف کیسی ہوتی ہے؟
۷- عام کے ذریعہ تعریف جائز ہے یا نہیں؟ مصنف نے کس کے مسلک کی پیروی کی ہے؟
۸- حد اور رسم کی تعریفات اور حد اور رسم کی دونوں قسموں کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔
۹- تعریف میں عرض عام کا اعتبار کیوں نہیں؟
۱۰- معرف (بالکسر) کے اقسام اربعہ میں سے معرف (بالفتح) کی کُنہ (حقیقت) تک کونسی قسم پہنچاتی ہے اور کیوں؟
۱۱- تعریف کے اجزاء میں ترتیب ضروری ہے یا نہیں؟
۱۲- ویجب تقیید أحدهما بالآخر میں کیا مسئلہ ہے؟
۱۳- وهو لایقبل الزیادة والنقصان میں کیا مسئلہ ہے؟
۱۴- والبسیط لایحد، وقد یحد به میں کیا مسئلہ ہے؟
۱۵- والمرکب یحد إلخ میں کیا مسئلہ ہے؟
۱۶- والتحدید الحقیقی إلخ میں کیا بات بیان کی ہے؟

۱۷- پہلی بحث میں کس مسئلہ کی تحقیق ہے؟تفصیل سے بیان کریں۔
۱۸- امام رازی کہتے ہیں: کسی بھی ماہیت کی تعریف نہیں ہوسکتی: کیوں؟ اوراس کا جواب کیا ہے؟
۱۹- تعریف لفظی ازقبیل تصورات ہے یا تصدیقات؟ سید شریف جرجانی کی کیا رائے ہے؟اور کیاوہ رائے صحیح ہے؟
۲۰- منع، نقض اور معارضہ کی تعریفات بیان کریں،اور بتائیں کہ تعریف پرمنع کیوں وارد نہیں ہوسکتا؟
۲۱- **نعم هناك أحكام ضمنية إلخ** سے کس شبہ کا جواب دیا ہے؟
۲۲- **لكن العلماء إلخ** سے کس سوال کا جواب دیا ہے؟
۲۳- **نعم ينقض إلخ** سے کس سوال کا جواب دیا ہے؟
۲۴- **والمعارضة إنما تتصور إلخ** سے کس سوال کا جواب دیا ہے؟
۲۵- مفرد لفظ ایک وضع سے مفرد معنی ہی پر کیوں دلالت کرتا ہے؟
۲۶- یہ مسئلہ تفصیل سے سمجھائیں کہ مفرد کی تعریف لفظی مفرد ہی سے کیوں ہونی چاہئے؟
۲۷- شیخ نے جو کہا ہے کہ لفظ مفرد سرے سے معنی کا فائدہ نہیں دیتا: اس سے کس افادہ کی نفی مقصود ہے؟

التصديقاتُ

الحكمُ:

منه إجماليٌّ، وهو انكِشَافُ الِاتحادِ بين الأمرَيْنِ دفعةً واحدةً.

ومنه تفصيليٌّ، وهو: المنطقِيُّ الذى يَسْتَدْعِيْ صُوْرًا متعدِّدَةً مُفَصَّلَةً.

ترجمہ:(تصدیقات کا بیان) تصدیقات حکم ہیں......اس میں سے ایک (حکم) اجمالی ہے، اور وہ دو چیزوں کے درمیان پائے جانے والے اتحاد کا یکبارگی واضح ہوجانا ہے...... اور اس میں سے دوسرا (حکم) تفصیلی ہے، اور وہی (حکم) منطقی ہے جو علاحدہ علاحدہ امور متعددہ کو چاہتا ہے۔

تصدیق کی تعریفِ لفظی

التصدیقات کا مفرد التصدیق ہے۔اس کی تعریفِ لفظی ہے: **الحکمُ** یعنی تصدیق حکم کا دوسرا نام ہے، پس تصدیق اور حکم ایک چیز ہیں، مگر یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ معرف (بالکسر) معرف (بالفتح) سے اجلی نہیں، بلکہ معرفت و جہالت میں تقریباً یکساں ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تعریف حقیقی نہیں، بلکہ تعریفِ لفظی ہے، اس لئے تعریف بالمساوی بھی درست ہے۔ یا پھر یہ کہا جائے کہ مناطقہ کے نزدیک لفظ حکم بہ نسبت تصدیق کے زیادہ واضح ہے، اس لئے تصدیق کی حکم سے تعریف درست ہے۔

تصدیق اور حکم کے مترادف ہونے کی دلیل

مصنفؒ کی وہ عبارت ہے جو کتاب کے شروع میں گذر چکی ہے، علم کی تعریف کے بعد مصنفؒ نے فرمایا تھا: **فإن كان اعتقاداً لِنِسْبَةٍ خبرية: فتصديق وحكم**: اس عبارت

میں عطف تفسیری ہے، پس تصدیق اور حکم ایک ہیں۔

حکم کے چار معنی

تصدیق: باب تفعیل کا مصدر ہے، اس کے معنی ہیں: سچا جاننا، سچا سمجھنا۔ اور حکم: منطق کی اصطلاح میں چار معانی پر بولا جاتا ہے:

۱- محکوم بہ کو حکم کہتے ہیں، یعنی قضیہ کا وہ جزء جو دوسرے جزء کے لئے ثابت کیا جاتا ہے، اس کو حکم کہتے ہیں، جیسے زیدٌ قائمٌ میں قیام: زید کے لئے ثابت کیا گیا ہے، پس وہ حکم ہے۔

۲- نسبت تامہ خبریہ کو حکم کہتے ہیں، خواہ ایجابیہ ہو یا سلبیہ، جیسے زیدٌ قائمٌ میں نسبت ایجابیہ ہے، اور زیدٌ لیس بقائم میں نسبت سلبیہ ہے یہی احکام ہیں۔

۳- تصدیق کو بھی حکم کہتے ہیں، یعنی اس بات کا یقین کرنا کہ نسبت پائی گئی ہے یا نہیں پائی گئی: حکم کہلاتا ہے، جیسے زیدٌ قائمٌ میں جو نسبت ایجابی ہے اس میں شک، تردد، ظن، گمان، وھم اور یقین وغیرہ متعدد احتمالات ہیں، پس اگر بات کا یقین ہو جائے کہ قیام کی نسبت زید کے لیے پکّی ہے تو اس کا نام تصدیق اور حکم ہے۔ اسی طرح زیدٌ لیس بقائم کو سمجھ لیں۔

۴- پورے قضیہ کو بھی حکم کہتے ہیں، اس وجہ سے کہ قضیہ نسبت پر مشتمل ہوتا ہے۔

اور یہاں (متن میں) حکم کے تیسرے معنی مراد ہیں، اس معنی کے اعتبار سے تصدیق اور حکم مترادف ہیں۔

حکم کی دو قسمیں: حکمِ اجمالی اور حکمِ تفصیلی

اور حکم کی دو قسمیں ہیں: حکم اجمالی اور حکم تفصیلی، پس یہ کہنا بھی درست ہے کہ تصدیق کی دو قسمیں ہیں: تصدیقِ اجمالی اور تصدیقِ تفصیلی۔ اور منه لاکر یہ بتایا ہے کہ حکم کا انحصار دو قسموں میں حقیقی نہیں، بلکہ استقرائی ہے۔

اور حکم کی دونوں قسموں کی تعریف درج ذیل ہے:

(۱) حکم اجمالی: یہ ہے کہ موضوع، محمول اور ان کے مابین نسبت کا ایک ساتھ لحاظ کیا جائے۔

(۲) حکم تفصیلی: یہ ہے کہ موضوع محمول اور ان کے درمیان نسبت کا علاحدہ علاحدہ لحاظ کیا جائے۔

مثلاً ہم کوئی سفید کپڑا دیکھیں تو دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ کپڑا اور اس کے سفید ہونے کا تصور یکبارگی ذہن میں آجائے، ذہن کپڑے اور سفیدی کا الگ الگ تصور نہ کرے: یہ حکم اجمالی ہے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ ذہن کپڑے اور سفیدی کا الگ الگ تصور کرے، پھر کپڑے پر سفید ہونے کا حکم لگائے: یہ حکم تفصیلی ہے، حکم تفصیلی کا دوسرا نام حکم منطقی ہے۔

فائدہ(۱): **الاتحاد بین الأمرین** سے تین چیزیں سمجھ میں آتی ہیں، دو امر یعنی موضوع اور محمول اور ان کے درمیان اتحاد یعنی نسبت ایجابیہ یا سلبیہ۔ قضیہ انہی تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے۔

اعتراض: انکشاف کے معنی ہیں: واضح ہونا، اس سے معلوم ہوا کہ حکم وتصدیق یا تو کیفیتِ ادراکیہ کا نام ہے، یا ادراک کے بعد جو ذہن میں روشنی پیدا ہوتی ہے اس کا نام ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں چیزیں بسیط ہیں، پس اعتراض پیدا ہوگا کہ بسیط میں نہ تو اجمال ہوتا ہے نہ تفصیل، کیوں کہ اجمال وتفصیل میں کثرت ہوتی ہے، بس فرق اتنا ہے کہ اجمال میں چند امور بہ لحاظ واحد ملحوظ ہوتے ہیں اور تفصیل میں چند امور چند لحاضوں کے ساتھ ملحوظ ہوتے ہیں۔ یعنی لحاظ کے اعتبار سے اجمال وتفصیل میں فرق ہوتا ہے مگر ملحوظ دونوں میں ایک ہوتا ہے، پس حکم وتصدیق کی دو قسمیں قرار دینا کیوں کر صحیح ہوسکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حکم وتصدیق کی یہ تقسیم اس کے متعلّق (اسم مفعول) یعنی قضیہ کے اعتبار سے ہے اور قضیہ مجمل اور مفصل دونوں طرح کا ہوتا ہے، اس لیے حکم وتصدیق بھی اجمال وتفصیل کے ساتھ متصف ہوسکتے ہیں۔

والنسبةُ: إنما تَدْخُلُ فی متعلَّقِ الحكمِ بالتَّبْعِيَّةِ، لأنَّها من المعانی الحَرْفيةِ التی لا تُلَاحَظُ بالإِسْتِقْلَالِ، إنَّمَا هی مِرْآةٌ لملاحَظَةِ حَالِ الطرفين، بل إنما يَتَعَلَّقُ الحكمُ حقيقةً بمفادِ الهيئةِ التركيبيةِ، وهو الاتحادُ، مثلاً، فَتَدَبَّرْ.

ترجمہ: اورنسبت: حکم وتصدیق کے متعلَّق میں بالعرض ہی داخل ہوسکتی ہے، کیوں کہ نسبت ان معانی حرفیہ میں سے ہے جن کو مستقلاً سمجھا نہیں جاسکتا، نسبت تو طرفین کی حالت ملاحظہ کرنے کے لیے آئینہ ہی ہوتی ہے (پس ایسی غیر مستقل چیز کے ساتھ بالذات تصدیق کیسے متعلق ہوسکتی ہے؟) بلکہ حکم وتصدیق کا تعلق حقیقۃً ہیئتِ ترکیبیہ کے مفاد (ماحصل) کے ساتھ ہی ہوتا ہے اور وہ ماحصل مثال کے طور پر قضیہ حملیہ میں اتحاد ہے۔ پس خوب سمجھ لو۔

تصدیق کا متعلَّق کیا چیز ہوتی ہے؟

اس عبارت میں ایک اختلافی مسئلہ کا فیصلہ کیا ہے: مسئلہ یہ ہے کہ تصدیق کا متعلَّق (اسم مفعول) کیا چیز ہوتی ہے؟ یعنی تصدیق کا تعلق کس چیز کے ساتھ ہوتا ہے؟ کس چیز کے یقین کو تصدیق کہتے ہیں، اس میں چند مذاہب ہیں، جو درج ذیل ہیں:

۱- قطب الدین رازیؒ فرماتے ہیں: تصدیق کا بالذات تعلق قضیہ کے مفہوم سے ہوتا ہے، یعنی موضوع اور محمول جو دونوں مستقل چیزیں ہیں، اور نسبت جو ایک غیر مستقل چیز ہے، جب ان تینوں کا لحاظ کیا جائے تو ذہن میں ایک مرکب چیز حاصل ہوگی، وہی قضیہ کا مفہوم ہے اور اسی کے ساتھ بالذات تصدیق کا تعلق ہوتا ہے۔

۲- سید زاہد ہروی کا مذہب یہ ہے کہ تصدیق کا تعلق صرف موضوع اور محمول کے ساتھ ہوتا ہے، نسبت کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا، البتہ نسبت طرفین کے درمیان بحیثیت رابطہ پائی جاتی ہے۔ سید صاحب کی دلیل یہ ہے کہ موضوع اور محمول ہی مستقل چیزیں ہیں، اس لیے

انہی کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہوسکتا ہے، رہی نسبت تو وہ ایک غیر مستقل چیز ہے، اس لیے اس کے ساتھ تصدیق کا تعلق نہیں ہوسکتا۔

۳- میر باقر داماد اور مصنفؒ کا مذہب یہ ہے کہ تصدیق کا تعلق بالذات ایک اجمالی چیز کے ساتھ ہوتا ہے، اور عقل اس کی تفصیل موضوع، محمول اور نسبت کی طرف کرتی ہے، یعنی تینوں چیزوں کا لحاظ کرنے کے بعد ذہن میں جو ایک مجمل چیز حاصل ہوتی ہے وہ حکم وتصدیق کا متعلَّق ہے، مصنفؒ نے اسی کو ''ہیئتِ ترکیبیہ کا مفاد'' کہا ہے۔

۴- بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ تصدیق کا تعلق محکی عنہ سے ہوتا ہے، قضیہ کے ساتھ نہیں ہوتا، ان کی دلیل یہ ہے کہ محکی عنہ ہی مقصود بالذات ہوتا ہے، حکایت تو محض واسطہ ہوتی ہے، اس لئے جو اصل مقصود ہے اسی کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہوگا۔

۵- جمہور کا مذہب یہ ہے کہ تصدیق کا تعلق بالذات نسبت کے ساتھ ہوتا ہے، کیوں کہ نسبت ہی طرفین کو ملاتی ہے اور وہی قضیہ بناتی ہے، اس کے بغیر طرفین کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی، پس قضیہ میں بنیادی چیز نسبت ہے، اس لیے اسی سے تصدیق کا تعلق ہوگا۔

مصنف رحمہ اللہ نے مذکورہ بالا مذاہب میں سے صرف جمہور کے قول کی تردید کی ہے، اور اپنا مذہب بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں: نسبت کو حکم وتصدیق کا متعلَّق کیسے قرار دے سکتے ہیں، تصدیق کا تعلق تو ایسی چیز کے ساتھ ہونا چاہئے جو مقصود بالذات اور ملتفت الیہ بالذات ہو، اور نسبت ایسی چیز نہیں بلکہ وہ موضوع اور محمول کی حالت کو پہچاننے کا آلہ اور ذریعہ ہے، البتہ نسبت کو بالتبع اور بالعرض تصدیق کا متعلّق کہہ سکتے ہیں، بلکہ تصدیق کا بالذات تعلق ہیئتِ ترکیبیہ کے مفاد کے ساتھ ہوتا ہے، اور وہ مفاد مثال کے طور پر موضوع اور محمول کے درمیان متحقق ہونے والا اتحاد ہے، جو ہیئتِ ترکیبیہ کے بعد پایا جاتا ہے۔ اور مثلاً: اس لیے کہا کہ ُاتحادُ قضیہ حملیہ میں ہیئتِ ترکیبیہ کا مفاد ہوتا ہے، اور قضیہ شرطیہ میں ہیئتِ ترکیبیہ کا مفاد ُاتصال وانفصال ُ ہوتا ہے۔

قولہ: فتدبر: اس میں اشارہ مقام کی دقّت کی طرف ہے کہ آپ خود اچھی طرح غور کرلیں کہ جمہور کی بات صحیح ہے یا ہماری؟

ثم القضيةُ يَتِمُّ بأمورٍ ثلثةٍ، ثالثُها: نسبةٌ إخباريَّةٌ حاكِيَةٌ.

ترجمہ: پھر قضیہ تین چیزوں کے ذریعہ پورا ہوتا ہے، ان میں سے تیسری چیز: حکایت کرنے والی اطلاع دینے والی نسبت ہے۔

تشریح: اس عبارت میں بھی ایک اختلافی مسئلہ کا فیصلہ کیا ہے، اس کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے پہلے ایک تمہید ذہن نشین کرلیں:

تمہید: ھَلْ کی دو قسمیں ہیں: ھل بسیطہ اور ھل مرکبہ۔ ماقبل میں امہات المطالب کے تحت ان کی تفصیل گذر چکی ہے کہ اگر ھل کے ذریعہ کسی چیز کا صرف وجود یا عدم وجود جاننا مقصود ہو تو ھل بسیطہ استعمال کرتے ہیں، جیسے ھل زید موجود یا ھل زید معدوم۔ اور اگر ھل کے ذریعہ وجود کے علاوہ کوئی زائد صفت جاننی ہو تو ھل مرکبہ استعمال کرتے ہیں، جیسے ھل الإنسان کاتب۔

اور ھل کی دو قسمیں ہونے کی وجہ سے قضیہ کی بھی دو قسمیں ہو جاتی ہیں، جو قضیہ ھل بسیطہ کے جواب میں آتا ہے، اس کو قضیہ بسیطہ اور ھَلِّیَّۃ بسیطہ کہتے ہیں، اور جو قضیہ ھل مرکبہ کے جواب میں آتا ہے اس کو قضیہ مرکبہ اور ھلّیہ مرکبہ کہتے ہیں۔

علامت: ھلیۃ بسیطہ کی علامت یہ ہے کہ اس کا محمول افعالِ عامہ میں سے ہوتا ہے، یعنی کون، ثبوت، وجود وغیرہ۔ اور ھلیہ مرکبہ کا محمول افعالِ خاصہ میں سے ہوتا ہے، پس الأمر کائن ھلیہ بسیطہ ہے، اور زیدٌ قائمٌ ھلیہ مرکبہ۔

قضیہ کتنے اجزاء سے مرکب ہوتا ہے؟

اس تمہید کے بعد نزاعی مسئلہ سمجھنا چاہئے۔ مسئلہ یہ ہے کہ قضیہ خواہ ھلّیہ بسیطہ ہو یا ھلّیہ مرکبہ: کتنے اجزاء سے مرکب ہوتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے:

۱- سید شریف جرجانی کا مذہب یہ ہے کہ ھلّیہ بسیطہ میں صرف دو جزء یعنی موضوع اور محمول ہوتے ہیں، نسبت تامہ خبریہ کی اس میں ضرورت نہیں ہوتی، کیوں کہ نسبت موضوع اور محمول کے درمیان رابطہ ہوتی ہے، اور ھلّیہ بسیطہ میں چوں کہ محمول افعالِ عامہ میں سے

ہوتا ہے اس لیے وہ خود محمول ہوتا ہے، اس کو کسی رابطہ کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی لئے زیدٌ قائمٌ کا ترجمہ: زید ہست سے کرتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ اس میں نسبت نہیں، اگر اس میں نسبت ہوتی تو اس کے لیے ایک اور ھست یا است بڑھانا پڑتا۔

اور ھلّیہ مرکبہ تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے، اس میں موضوع، محمول کے علاوہ نسبتِ تامہ خبریہ بھی ہوتی ہے، کیوں کہ اس میں محمول افعالِ خاصہ میں سے ہوتا ہے، اس لیے خود محمول ربط کے لیے کافی نہیں، بلکہ رابطہ کی ضرورت ہے، جیسے زیدٌ کاتبٌ کا ترجمہ: زید نویسندہ ہست سے کرتے ہیں، نویسندہ کاتب کا ترجمہ ہے جو محمول ہے اور ہست رابطہ پر دال ہے۔ معلوم ہوا کہ ھلّیہ مرکبہ میں نسبت کی ضرورت ہے۔

۲- میر باقر داماد کا مذہب یہ ہے کہ ھلّیہ بسیطہ تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اور ھلّیہ مرکبہ چار اجزاء سے، کیوں کہ ھلّیہ بسیطہ میں ایک نسبت ہوتی ہے اور ھلّیہ مرکبہ میں دو نسبتیں ہوتی ہیں: ایک: تو وہی نسبت ہوتی ہے جو بسیطہ میں ہوتی ہے، اور دوسری: موضوع اور محمول کی طرف وجود کی نسبت ہوتی ہے، مثلاً: زیدٌ قائمٌ میں ایک تو زید اور قیام کا الگ الگ وجود ہے اور ایک محمول قائمٌ کا موضوع زیدٌ کے لیے ثبوت ہے، یہ دو نسبتیں ھلیہ مرکبہ میں ہوتی ہیں، کیوں کہ جب تک موضوع اور محمول بذاتِ خود موجود نہ ہوں ایک کو دوسرے کے لیے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

اس کو ایک مثال سے سمجھیں: **الجسم أبیض** قضیہ ہے، اس میں جسم (ذات) موضوع ہے اور ابیض (وصف) محمول ہے، اور تیسری چیز جسم اور بیاض کی طرف وجود کی نسبت ہے، یعنی دونوں چیزوں کا فی نفسہ موجود ہونا ہے، یہ وجود رابطی ہے، پھر صفتِ بیاض مع الوجود کی ذاتِ جسم مع الوجود کی طرف نسبت ہے، پس مذکورہ قضیہ کی تقدیری عبارت ہوگی:

وجودُ صفةِ البیاض ثابتٌ للجسم الموجود۔

۳- جمہور اور مصنفؒ کی رائے یہ ہے کہ قضیہ خواہ ھلیہ بسیطہ ہو یا ھلیہ مرکبہ: تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے، یعنی موضوع، محمول اور نسبت تامہ خبریہ سے، نسبتِ تامہ خبریہ کا دوسرا نام: نسبتِ اخباریہ حاکیہ ہے، یعنی خبر دینے والی، حکایت کرنے والی نسبت۔

اورسید شریف جرجانی کا یہ فرمانا کہ ھلیہ بسیطہ میں نسبتِ تامہ کی ضرورت نہیں: درست نہیں، کیوں کہ اگر نسبت نہیں پائی جائے گی تو حکایت ہی نہیں ہو سکے گی، نقل وحکایت کا مدار نسبت پر ہوتا ہے، پس جب حکایت نہ ہوئی تو وہ قضیہ نہ ہوا، حالاں کہ سید صاحب بھی اس کو قضیہ مانتے ہیں۔

اورسید صاحب کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ **زید موجود** کا ترجمہ: زید ھست سے کرنا: لغوی ترجمہ ہے، اورحقائقِ واقعیہ کو لغوی ترجمہ سے ثابت نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ **زید موجود** کا ترجمہ: زید ھست نہیں ہے، بلکہ اس کا ترجمہ ہے: زید پیدا کردہ شدہ ہست۔ مگر عام بول چال میں محمول یعنی پیدا کردہ شدہ کو حذف کرکے نسبت کو یعنی ہست کو اس کے قائم مقام کر دیتے ہیں۔

اسی طرح میر باقر داماد کا یہ کہنا کہ ھلیہ مرکبہ میں دو نسبتیں ہوتی ہیں، یہ بات بھی وجدان کے خلاف ہے، وجدان صحیح اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ دونوں قضیوں میں ایک ہی نسبت ہوتی ہے۔

اور اگر کوئی سوال کرے کہ جب دونوں قضیوں کے اجزاء برابر ہیں تو پھر ایک کو بسیطہ اور دوسرے کو مرکبہ کیوں کہا جاتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ گفتگو قضیہ کے درجۂ حکایت میں ہے، اور اس درجہ میں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا، ہر ایک میں تین تین اجزاء ہوتے ہیں، مگر محکی عنہ کے درجہ میں دونوں قضیوں میں فرق ہوتا ہے، بسیطہ کے محکی عنہ میں وجود رابطی نہیں ہوتا، اور مرکبہ کے محکی عنہ میں ہوتا ہے، یعنی بسیطہ کا محکی عنہ صرف موضوع کی ذات ہوتی ہے اور مرکبہ کا محکی عنہ موضوع کی ذات مع است یا ھست ہوتی ہے۔

فائدہ: مصنف رحمہ اللہ نے ثَالِثُهَا کہہ کر قضیہ کے اجزاء میں سے صرف تیسرے جزء یعنی نسبتِ تامہ خبریہ کو اس لیے بیان کیا ہے کہ اس میں اختلاف ہے، اور باقی دو اجزاء میں یعنی موضوع اور محمول میں کوئی اختلاف نہیں، اور چوں کہ نسبت: محکی عنہ کی اطلاع دیتی ہے اس لیے اس کو خبریہ، اخباریہ اور حاکیہ کہتے ہیں۔

وَمِنْ هٰهُنا يَسْتَبِيْنُ أن الظَّنَّ إذعانٌ بسيطٌ، وإلا لَصَارَ أجزاءُ القضية هُنَاكَ أَرْبعةٌ.

ترجمہ: اور یہاں سے یہ بات واضح ہوئی کہ ظن: اذعانِ بسیط ہے، ورنہ وہاں قضیہ کے چار اجزاء ہوجائیں گے۔

تشریح: اوپر یہ بات آئی ہے کہ قضیہ میں صرف تین جزء ہوتے ہیں۔ اب اس پر تفریع کرتے ہیں، اور مخالف رائے رکھنے والوں کی تردید کرتے ہیں۔ اس بحث کو بھی شروع کرنے سے پہلے چند باتیں ذہن نشین کرلیں۔

وقوعِ نسبت اور لاوقوعِ نسبت کا مطلب

نسبتِ تامہ خبریہ ایجابیہ کو 'وقوع' سے تعبیر کرتے ہیں، اور اس کے ادراک واذعان کو 'ایقاع' سے، اور نسبتِ تامہ خبریہ سلبیہ کو 'لاوقوع' سے تعبیر کرتے ہیں، اور اس کے ادراک واذعان کو 'انتزاع' سے، مثلاً زیدٌ قائمٌ میں نسبتِ وقوعی ہے، اور اس کے یقین کا نام ایقاع النسبۃ ہے، اور زید لیس بقائم میں نسبت 'لاوقوع' ہے اور اس کے یقین کا نام 'انتزاع النسبۃ' ہے۔

نسبتِ تقییدی

نسبتِ تقییدی: وہ نسبت ہے جو مرکب ناقص میں پائی جاتی ہے، یعنی مرکب اضافی اور مرکبِ توصیفی میں جو نسبت ناقصہ ہوتی ہے اس کا نام نسبتِ تقییدی ہے۔

ظن، جہلِ مرکب، تقلید اور یقین: تصدیق ہیں

اور چار چیزیں تصدیق ہیں: ظن، جہل مرکب، تقلید اور یقین۔ کیوں کہ کسی بات کا اعتقاد اگر حدِ جزم تک پہنچا ہوا نہیں ہے یعنی جانب مخالف کا احتمال ہے تو اس کو 'ظن' کہتے ہیں، اور اگر اعتقاد حدِ جزم تک پہنچا ہوا ہے مگر وہ واقعہ کے مطابق نہیں تو اس کو 'جہل مرکب'

کہتے ہیں، اور اگر واقعہ کے مطابق ہے تو پھر دو صورتیں ہیں: اگر وہ تشکیکِ مشکک سے زائل ہوسکتا ہے تو اس کو 'تقلید' کہتے ہیں، اور اگر زائل نہیں ہوسکتا تو اس کو 'یقین' کہتے ہیں، اور یہ چاروں تصدیق ہیں۔

شک، وہم اور تخیل تصورات ہیں

اور شک، وہم اور تخیل تصورات ہیں، کیوں کہ تصور کی چار صورتیں ہیں: ۱-جس میں نسبت نہ ہو۔ ۲-نسبتِ تامہ نہ ہو، بلکہ اضافیہ، توصیفیہ یا انشائیہ ہو۔ ۳-نسبتِ تامہ خبریہ ہو مگر مقصود نہ ہو، جیسے عبداللہ میں نسبت: علم ہونے کی حالت میں مقصود نہیں ہوتی۔ ۴-نسبتِ تامہ خبریہ: مقصود ہو مگر اس کا یقین نہ ہو...... اور تصور کی اس چوتھی صورت میں تین چیزیں شامل ہیں: تخیل، شک اور وہم، کیوں کہ تصور میں اگر کسی جانب کو ترجیح نہ ہو تو وہ 'تخیل' ہے، اور اگر جانبیں بالکل برابر ہوں تو وہ 'شک' ہے، اور اگر ایک جانب ہلکی سی راجح ہو تو وہ 'وہم' ہے۔

قضیہ کے اجزاء کے بارے میں اختلاف

اور قضیہ کے اجزاء کے بارے میں اختلاف ہے، متقدمین کے نزدیک قضیہ کے صرف تین جزء ہوتے ہیں: موضوع، محمول اور نسبتِ تامہ خبریہ کا تصور، ان کو تصوراتِ ثلثہ کہتے ہیں۔

اور متأخرین کے نزدیک قضیہ کے چار اجزاء ہیں: موضوع، محمول، نسبتِ تامہ خبریہ اور نسبتِ تقیید یہ۔

اور متقدمین و متأخرین کا یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے جو پہلے گذر چکا ہے۔ متأخرین کی رائے میں تصور و تصدیق میں ذات کے اعتبار سے اتحاد ہوتا ہے، اور متعلّق (اسم مفعول) کے اعتبار سے امتیاز ہوتا ہے، اس لیے ان کو قضیہ میں دو نسبتیں ماننی پڑتی ہیں۔ ایک: نسبتِ تامہ جس سے تصدیق کا تعلق ہوتا ہے، دوسری نسبت تقیید یہ جس

سے تصور کا تعلق ہوتا ہے۔ اور متقدمین کے نزدیک تصور وتصدیق میں تباین ذاتی ہے اور متعلَّق (اسم مفعول) کے اعتبار سے اتحاد ہوتا ہے، اس لیے ان کو دو نسبتیں ماننے کی ضرورت نہیں، نسبتِ تامہ ہی کے ساتھ تصور وتصدیق متعلق ہوتے ہیں، حکم پائے جانے سے پہلے نسبتِ تامہ کے ساتھ تصور متعلق ہوتا ہے، اور حکم کے اقتران کے بعد تصدیق۔

متقدمین پر 'ظن' کے ذریعہ متأخرین کا اعتراض

اب جاننا چاہئے کہ پہلے جو بیان کیا گیا ہے کہ قضیہ میں صرف تین جزء ہوتے ہیں، اس پر متأخرین نے 'ظن' کے ذریعہ اعتراض کیا ہے، ظن جواز قبیل تصدیق ہے، اس میں دو پہلو ہوتے ہیں، ایک راجح، دوسرا مرجوح: پس دونوں پہلوؤں کے لیے دو نسبتیں چاہئیں، تا کہ ایک سے راجح کا تعلق ہو اور دوسری سے مرجوح کا۔

جواب: مصنفؒ فرماتے ہیں: ماسبق سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ قضیہ میں صرف تین جزء ہوتے ہیں، اس سے یہ بات خود بخود واضح ہو گئی کہ ظن اذعانِ بسیط کا نام ہے، یعنی صرف جانب راجح کا نام ظن ہے، راجح اور مرجوح دونوں کے مجموعہ کا نام ظن نہیں، ورنہ قضیہ میں چار اجزاء ماننے ضروری ہونگے، حالاں کہ اوپر یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ قضیہ میں صرف تین جزء ہوتے ہیں، پس اس اعتبار میں ماسبق پر تفریع بھی ہے اور متأخرین کے اعتراض کی تردید بھی۔

والمتأخِّرُوْنَ زَعَمُوْا: أَنَّ الشكَّ متعلَّقٌ بالنسبةِ التقييديةِ، وهى مَوْرِدُ الحكمِ، ويسمونها النسبةَ بَيْنَ بَيْنَ.

وأما الحكم بمعنى الوقوع واللاوقوعِ: فلا يتعلّق به إلا التصديقُ.

أَعْجَبَنِىْ قولُهم! أَمَا فِهِمُوْا أن التَّرَدُّدَ لا يَتَقَوَّمُ حقيقةً مالم يَتَعَلَّقْ بالوقوعِ، فالمُدْرَكُ فى الصورتينِ واحدٌ، والتفاوتُ فى الإدراكِ، بأنه إذعانىٌّ أَو تَرَدُّدِىٌّ؟ فقولُ القدماء هو الحقُّ.

ترجمہ: اور متاخرین گمان کرتے ہیں کہ شک کا تعلق نسبت تقیید یہ کے ساتھ ہوتا ہے، اور نسبتِ تقیید یہ ہی حکم کے اترنے کی جگہ ہے، اور متاخرین نسبتِ تقیید یہ کو نسبت بین بین کہتے ہیں...... اور رہا حکم بمعنی وقوع النسبۃ اور لاوقوع النسبۃ تو اس کے ساتھ تصدیق ہی متعلق ہوتی ہے...... مجھے متاخرین کی مذکورہ بات پر حیرت ہوتی ہے! کیا وہ یہ نہیں سمجھے کہ تردد واقعۂ متقوَّم (وجود پذیر ہونے والا) نہیں ہے، جب تک وہ وقوع النسبۃ کے ساتھ متعلق نہ ہو، پس مدرَک (بالفتح) دونوں صورتوں میں ایک چیز ہے، یعنی نسبت تامہ خبریہ، اور تفاوت ادراک میں ہے، بایں طور کہ وہ اذعانی ہوگا یا تردوی، پس متقدمین کا قول ہی برحق ہے۔

شک کے ذریعہ متقدمین پر اعتراض اور اس کا جواب

متاخرین نے متقدمین پر شک کے ذریعہ بھی اعتراض کیا ہے۔ شک از قبیل تصورات ہے، اور متاخرین کے نزدیک اس کا تعلق نسبتِ تقیید یہ سے ہوتا ہے، کیوں کہ اگر شک کا تعلق بھی نسبتِ تامہ خبریہ کے ساتھ مان لیا جائے تو شک از قبیل تصدیقات ہو جائے گا، کیوں کہ جب تصدیق کے سارے اجزاء شک میں متحقق ہو گئے تو پھر وہ تصدیق کیوں نہ کہلائے؟ پس معلوم ہوا کہ قضیہ میں نسبت تامہ خبریہ کے علاوہ ایک اور نسبت بھی ہے جس کو نسبتِ تقیید یہ اور نسبت بین بین کہتے ہیں، اور یہ از قبیل تصورات ہے، اور حکم اسی پر وارد ہوتا ہے، پھر جب حکم متحقق ہو گیا تو وقوع یا لاوقوع کا درجہ پایا گیا، اور اسی کا نام نسبت تامہ خبریہ ہے، جس کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہوتا ہے۔

جواب: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں: مجھے متاخرین کی اس بات پر حیرت ہے! کیا وہ حضرات اتنی موٹی بات نہیں سمجھے کہ شک میں جو تردد ہوتا ہے یعنی جو تساوی طرفین ہوتی ہے اس کا جب تک وقوع یا لاوقوع یعنی نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ تعلق نہ ہو: وہ تردد پایا ہی نہیں جا سکتا، پس تصدیق میں اذعان کا جس چیز کے ساتھ تعلق ہوتا ہے: شک کی صورت میں تردد کا بھی اسی کے ساتھ تعلق ہوتا ہے، دونوں صورتوں میں معلوم و مدرک ایک ہے اور

وہ نسبتِ تامہ خبریہ ہے۔ ہاں ادراک میں فرق ہے، تصدیق کی صورت میں علم اذعانی (اعتقادی) حاصل ہوتا ہے اور شک کی صورت میں علم تردّدی، پس متقدمین ہی کا قول برحق ہے۔

وههنا شكٌّ: هو أن المعلوماتِ الثلاثةَ التی هی جمیعُ أجزاء القضیة مُتَحَقَّقَةٌ فی صورة الشك، مع أنها غیرُ متحققةٍ علی ما هو المشهورُ.

ترجمہ: اور یہاں ایک اعتراض ہے، اور وہ یہ ہے کہ تینوں معلوم چیزیں (موضوع، محمول اور نسبت تامہ خبریہ) جو کہ قضیہ کے اجزاء کا مجموعہ ہیں: شک کی صورت میں (بھی) متحقق ہیں، حالاں کہ قضیہ متحقق نہیں، جیسا کہ مشہور ہے (یعنی مشہور قول یہ ہے کہ شک کی صورت میں قضیہ کا تحقق نہیں ہوتا)

متأخرین کی طرف سے متقدمین پر اعتراض

زیر بحث مسئلہ میں متأخرین کی طرف سے متقدمین پر اعتراض کیا گیا ہے کہ جب قضیہ کے تین ہی اجزاء ہیں تو شک کی صورت میں بھی وہ تینوں اجزاء (موضوع، محمول اور نسبتِ تامہ) موجود ہونگے، پھر قضیہ کیوں موجود نہیں؟ اس کی وجہ اس کے علاوہ اور کیا ہوسکتی ہے کہ قضیہ میں تین اجزاء کے علاوہ ایک اور جزء بھی ہوتا ہے، جس کے نہ ہونے کی وجہ سے قضیہ متحقق نہیں ہوتا، پس ثابت ہوا کہ تثلیثِ اجزائے قضیہ کا قول باطل ہے۔

قیل فی حَلِّهِ: إنَّ القضیةَ بالنسبةِ إلی تلكَ المعلوماتِ كلٌّ بالعرضِ، فلا یلزم تَحَقُّقُهُ، كالكاتبِ بالنسبةِ إلی الحیوانِ الناطقِ.

ترجمہ: اعتراض کے جواب میں کہا گیا کہ قضیہ ان معلومات ثلاثہ (موضوع، محمول اور نسبت خبریہ) کی بہ نسبت کل بالعرض ہے، پس کل کا تحقق ضروری نہیں، جیسے کاتب کا تحقق بہ نسبت حیوان ناطق کے۔

اعتراض کا کمزور جواب

متأخرین کے اعتراض کا ایک جواب مرزا جان نے دیا ہے۔ مصنفؒ کو وہ جواب پسند نہیں، اس لیے قیل سے اس کو ذکر کر کے رد کرتے ہیں۔ جواب کی تقریر سے پہلے یہ بات سمجھ لیں کہ 'کل' کی دو قسمیں ہیں: کل بالذات اور کل بالعرض۔

۱- کل بالذات: وہ چیز ہے جس کی حقیقت مختلف اشیاء سے مرکب ہو، پس وہ چیز ان اجزاء کے اعتبار سے کل بالذات کہلائے گی، اور یہ اجزاء: اجزاء بالذات جیسے انسان: حیوان ناطق سے مرکب ہے، پس انسان: حیوان ناطق کے لیے کل بالذات ہے اور حیوانِ ناطق: انسان کے لئے اجزاء بالذات ہیں۔

۲- کل بالعرض: وہ چیز ہے جو کل بالذات کے ساتھ متحد ہو، پس اس چیز کو کل بالعرض کہتے ہیں، اور ان اجزاء کو: اجزاء بالعرض، جیسے کاتب انسان کے ساتھ متحد ہے، یعنی دونوں ایک ہی چیز ہیں، پس کاتب: حیوان ناطق کے لیے کل بالعرض ہے اور حیوانِ ناطق: کاتب کے لیے اجزاء بالعرض۔

جواب کی تقریر: مرزا جان کہتے ہیں: شک کی صورت میں اجزائے ثلثہ اجزاء بالعرض ہیں، اور قضیہ ان اجزاء کے لیے کل بالعرض ہے اور اجزاء کے پائے جانے کی صورت میں قضیہ کا پایا جانا اس وقت ضروری ہوتا ہے، جب وہ اجزاء: اجزاء بالذات ہوں، اور کل: کل بالذات ہو، مثلاً جب حیوان ناطق کا تحقق ہوگا تو انسان کا تحقق ہوگا، کیوں کہ یہ کل بالذات ہے اور اجزاء: اجزاء بالذات ہیں، مگر حیوان ناطق کے تحقق کی صورت میں کاتب کا تحقق ضروری نہیں، کیوں کہ وہ کل بالعرض ہے، اور یہ اجزاء: اجزاء بالعرض ہیں —— یہی حال شک کی صورت میں قضیہ اور اس کے اجزاء ثلثہ کا ہے۔ قضیہ کل بالعرض ہے اور اجزاء: اجزاء بالعرض، اس لیے اجزاء کے تحقق کے باوجود قضیہ کا تحقق ضروری نہیں۔

أقول: فيجبُ أن يُعْتَبَرَ أمرٌ آخَرُ بعدَ الوقوعِ، وليسَ إلا إدراكُه، وذلك خارجٌ إجماعاً، وأَخْذُ الوقوعِ بشرطِ الإيقاعِ: تصحيحٌ للمَجْعُوْلِيَّةِ، وهو محالٌ.

ترجمہ: میں کہتا ہوں: پس ضروری ہوگا کہ وقوعِ نسبت کے بعد کسی اور چیز ا اعتبار کیا جائے، اور وہ ادراک کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں ہوسکتی، اور ادراک بالاجماع قضیہ سے خارج ہے، اور وقوعِ نسبت کو ایقاع کی شرط کے ساتھ لینا (یعنی ادراک کو شرط قرار دینا) مجعولیت ذاتیہ کو درست قرار دینا ہے، حالاں کہ وہ محال ہے۔

جواب کی تردید

مصنف رحمہ اللہ مرزا جان کے جواب کو رد فرماتے ہیں، کہتے ہیں: آپ کے اس قول سے کہ ''قضیہ اجزائے ثلثہ کے لئے کل بالذات نہیں'': یہ ثابت ہوتا ہے کہ قضیہ کے تحقق کے لئے کوئی اور امر ضروری ہو جو ان اجزائے ثلثہ کے ساتھ مل کر قضیہ کو وجود میں لائے، اور غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اجزائے ثلثہ کے بعد اگر کسی امر کی گنجائش ہے تو وہ نسبتِ تامہ خبریہ کا ادراک ہے، اور ادراک کے اعتبار کرنے کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ اس کو قضیہ کا جزء قرار دے کر اعتبار کیا جائے، اور دوسری یہ کہ اس کو شرط کا درجہ دیا جائے...... مگر جزء تو اس لیے قرار نہیں دے سکتے کہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ نسبت کا ادراک قضیہ سے ایک خارج چیز ہے، کیوں کہ ادراک علم ہے، اور قضیہ کی حقیقت اجزائے ثلثہ ہیں جو معلوم ہیں، پس اگر ادراک کو بھی قضیہ کا جزء قرار دیں گے تو قضیہ کا علم و معلوم سے مرکب ہونا لازم آئے گا، وھو کما تری! اور اگر ادراک کو قضیہ کے لیے شرط قرار دیں تو مجعولیتِ ذاتیہ لازم آئے گی، جو محال ہے۔

اور مجعولیتِ ذاتیہ کا مطلب ہے: ذات کا ثبوت ذاتیات کے لیے کسی واسطہ کا محتاج ہو، مثلاً اجزائے ثلثہ: قضیہ کی ذاتیات ہیں اور قضیہ ان کے لئے ذات ہے اور شک کی صورت میں تینوں اجزاء موجود ہیں، پھر بھی ذات (یعنی قضیہ) ذاتیات کے لیے (یعنی اجزاء ثلثہ کے لیے) ثابت نہ ہو، بلکہ واسطہ کی یعنی ادراک کی محتاج ہو تو اس کو مجعولیتِ ذاتیہ کہیں گے جو محال ہے، پس جب اجزائے ثلثہ کے علاوہ کسی اور چیز کے اعتبار کرنے کی کوئی صورت نہیں تو ثابت ہوا کہ مرزا جان کا جواب درست نہیں۔

والإفادةُ مقدَّمٌ على الإيقاعِ، والقضيةُ ليستْ منتظَرَةَ التحصيلِ بعدَها، فاعتبارُ تعلقِ الإيقاعِ بالوقوعِ مما لادَخَلَ له فی تحصيلِ هذهِ القضيةِ.

ترجمہ: اورافادہ (یعنی مخاطب کوخبر یا طلب کا فائدہ پہنچانا) ایقاعِ نسبت یعنی ادراکِ نسبت پر مقدم ہے، اور قضیہ: نسبت کے تحقق کے بعد وجود پذیر ہونے کے لیے کسی چیز کا انتظار کرنے والا نہیں، پس وقوعِ نسبت کے ساتھ ایقاعِ نسبت کے تعلق کا اعتبار کرنا (یعنی نسبتِ تامہ کے ساتھ ادراک کا اعتبار کرنا) ان باتوں میں سے ہے جس کے لیے کوئی دخل نہیں اِس قضیہ کی تحصیل میں۔

تردید کی تردید

مگر کوئی کہہ سکتا ہے کہ ادراک کو قضیہ کے لیے شرط قرار دینے کی صورت میں مجعولیتِ ذاتیہ لازم نہیں آئے گی، اس لیے کہ ادراک: ذات (قضیہ) کے ثبوت کے لیے شرط نہیں، بلکہ ذاتیات کے تحقق کے لیے شرط ہے، یعنی قضیہ کے اجزائے ثلثہ قضیہ کے لیے ذاتیات اس وقت بنیں گے جب ادراک بھی ان کے ساتھ پایا جائے، بغیر اس کے وہ اجزاء: ذاتیات نہیں بن سکتے۔ غرض جس چیز کو مجعولیتِ ذاتیہ کہتے ہیں وہ یہاں متحقق نہیں، اور جو متحقق ہے وہ مجعولیتِ ذاتیہ نہیں۔

تردید کی تردید کا جواب

مصنفؒ نے اس تردید کی تردید کا جواب دیا ہے کہ قضیہ (مرکب تام) سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ جب بولنے والا بول کر خاموش ہوجائے تو سننے والے کو کوئی خبر یا طلب معلوم ہو۔ بالفاظ دیگر: قضیہ وہ ہے جو صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہو، اور یہ دونوں مقصد اسی وقت حاصل ہوجاتے ہیں جب موضوع اور محمول کے بعد نسبتِ تامہ کا وجود ہوتا ہے، حالاں کہ اس وقت تک ایقاعِ نسبت یعنی نسبتِ تامہ کے ساتھ ادراک کا تعلق قائم نہیں ہوتا، پس

ادراک کوشرط کی حیثیت بھی نہیں دی جاسکتی۔

فالحقُّ: أن قولَنا زيد هو قائم: قضيةٌ على كلِّ تقديرٍ، فإنَّه يفيدُ معنىً مُحْتَمِلاً للصدقِ والكذبِ.

ترجمہ: پس برحق بات یہ ہے کہ ہمارا قول زید هو قائم بہرصورت قضیہ ہے، اس لیے کہ وہ ایک ایسے معنی کا فائدہ دے رہا ہے جس میں صدق وکذب کا احتمال ہے۔

مصنفؒ کی طرف سے اصل اعتراض کا دوسرا جواب

مصنف علیہ الرحمہ اصل شک کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ شک کی صورت میں اجزائے ثلثہ کے تحقق کے بعد قضیہ متحقق نہیں ہوتا، بلکہ قضیہ کا تحقق اجزائے ثلثہ کے بعد بہرصورت ہوجاتا ہے، خواہ شک کی حالت ہو یا اذعان کی، مثلاً زیدٌ هو قائم بہرحال ایک قضیہ ہے، کیوں کہ قضیہ کے تحقق کے لیے صرف اتنی بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہو اور یہ بات شک اور اذعان دونوں صورتوں پائی جاتی ہے۔

ففي الشك إنما التردُّدُ في مطابَقَةِ الحكايةِ، لا في أصلِ الحكايةِ واحتمالِها لَهُمَا.

ترجمہ: پس شک کی صورت میں تردد: حکایت کی مطابقت ہی میں ہوتا ہے، اصل حکایت میں کوئی تردد نہیں ہوتا، نہ قضیہ کے صدق وکذب کا احتمال رکھنے میں کوئی تردد ہوتا ہے۔

مصنفؒ کے جواب پر اشکال اور اس کا جواب

اشکال: یہ ہے کہ صدق وکذب کے احتمال کا مدار محکی عنہ کی حکایت پر ہے، اور حکایت کا مدار نسبت تامہ پر ہے، اور شک کی صورت میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت میں تردد

ہوتا ہے، پس نسبت کا تحقق نہیں ہوگا، اس لیے قضیہ بھی متحقق نہیں ہوگا، پھر یہ کہنا کہ قضیہ بہرصورت قضیہ ہے، یعنی شک کی صورت میں بھی قضیہ ہے، یہ بات درست نہیں۔

جواب: مصنفؒ اس کا یہ جواب دے رہے ہیں کہ شک کی صورت میں نفس حکایت میں تردد نہیں ہوتا، حکایت تو متحقق ہوتی ہے، البتہ تردد اس بات میں ہوتا ہے کہ حکایت واقع کے مطابق ہے یا نہیں؟ اور قضیہ کا مدار نفسِ حکایت پر ہوتا ہے، مطابقت وعدم مطابقت پر نہیں ہوتا، پس حکم کلی درست ہے کہ قضیہ کا تحقق بہرصورت ہوگا۔

نَعَمْ القضايا المُعْتَبَرَةُ في العلومِ هي التي تَعَلَّقَ بها الإذعانُ، إذ لا كمالَ في تحصيل الشك، هذا وإن كان ممالَمْ يَقْرَعْ سَمْعَكَ، لكنه هو التحقيقُ.

ترجمہ: ہاں علوم وفنون میں معتبر وہی قضایا ہیں جن کے ساتھ اذعان ویقین کا تعلق ہوتا ہے، کیوں کہ شک کی تحصیل میں کوئی کمال نہیں، یہ بات اگرچہ ان باتوں میں سے ہے جس نے آپ کے کانوں کو نہیں کھڑکھڑایا، مگر یہی تحقیقی بات ہے۔

ایک اور اعتراض کا جواب

اعتراض: یہ ہے کہ جب قضیہ مشکوکہ بھی قضیہ ہے تو پھر اس کا تذکرہ قضایا کی فہرست میں کیوں نہیں آتا؟ اور علوم میں اس کا اعتبار کیوں نہیں کیا جاتا؟

جواب: فن منطق کا مقصد آدمی کو امورِ واقعیہ کے احوال سے باخبر کرنا ہے، اور یہ کمال انسان کو یقین کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا، مشکوک بات کا حصول کوئی کمال نہیں، اس لیے قضیہ مشکوکہ کو قضایا میں شمار نہیں کرتے۔ اور آخر میں مصنفؒ یہ بھی تنبیہ کرتے ہیں کہ یہ بات یعنی قضیہ مشکوکہ کا قضیہ ہونا اگرچہ آپ نے آج سے پہلے نہیں سنا، مگر تحقیقی بات یہی ہے کہ وہ بھی قضیہ ہے، اس کو خوب ذہن نشین کرلو۔

ثم إذا كانت الأجزاءُ ثلثةً: فحقُّهَا أن يُدَلَّ عليها بثلاث عباراتٍ، فالدالُّ على النسبة يسمّٰى رَابِطَةً.

ولغةُ العربِ رُبَمَا حَذَفَتِ الرابطةَ، اكتفاءً بعلاماتِ إعرابيةٍ دالَّةٍ عليها، دلالةً التزاميةً، فيسمّٰى القضيةُ ثُنَائِيَّةً، وَرُبَمَا ذُكِرَتْ، فتسمّٰى ثلا ثِيَّةً، فالمذكورُ وإن كان أدَاةً، لكنَّه ربما كان فى قالَبِ الِاسْمِ، كَهُوَ، ويسمى رابطةً غيرَ زمانيةٍ، واَسْتَنْ فى اليونانيةِ، واَسْتْ فى الفارسيةِ منها، وربما كان فى قالَبِ الكلمةِ، كَكانَ، ويسمّٰى رابطةً زمانيةً.

ترجمہ: پھر جب قضیہ کے اجزاء تین ہیں تو ان کا حق یہ ہے کہ ان پر تین لفظوں کے ذریعہ دلالت کی جائے، پس نسبت پر دلالت کرنے والا لفظ 'رابطہ' کہلاتا ہے۔ اور عربی زبان میں اکثر رابطہ کو حذف کر دیا جاتا ہے، اور ایسی اعرابی علامتوں پر اکتفاء کرلیا جاتا ہے جو نسبت پر التزامی طور پر دلالت کرنے والی ہوتی ہیں، پس (حذفِ رابطہ کی صورت میں) قضیہ: ثنائی کہلاتا ہے، اور کبھی عربی زبان میں رابطہ ذکر بھی کیا جاتا ہے، پس وہ قضیہ: ثلاثی کہلاتا ہے۔ پس ذکر کیا ہوا لفظ اگرچہ ادات (غیر مستقل معنی رکھنے والا لفظ) ہوتا ہے مگر وہ کبھی اسم کے سانچے میں ڈھلا ہوا ہوتا ہے، جیسے ھو اور کہلاتا ہے وہ: رابطۂ غیر زمانیہ، اور یونانی زبان میں لفظ استن، اور فارسی زبان میں لفظ است (اور اردو میں لفظ: ہے) رابطۂ غیر زمانیہ ہیں، اور کبھی وہ لفظ کلمہ (فعل) کے سانچے میں ڈھلا ہوا ہوتا ہے، جیسے کان اور کہلاتا ہے وہ رابطۂ زمانیہ (منها کی ضمیر کا مرجع رابطہ غیر زمانیہ ہے)

قضیہ کے اجزائے ثلاثہ پر دلالت کرنے والے الفاظ

اب بات آگے بڑھاتے ہیں، فرماتے ہیں: جب یہ ثابت ہوگیا کہ قضیہ کے اجزاء تین ہیں تو ان اجزاء کا حق یہ ہے کہ ان پر دلالت کرنے کے لیے تین علاحدہ علاحدہ الفاظ ہوں، چنانچہ قضیہ حملیہ میں پہلے جزء پر یعنی محکوم علیہ پر جو لفظ دلالت کرتا ہے اس کو موضوع کہتے ہیں......لفظ موضوع کے لغوی معنی ہیں: بنایا ہوا، اور محکوم علیہ کو موضوع اس لیے کہتے ہیں کہ وہ حکم لگانے کے لئے تیار کیا گیا ہے......اور دوسرے جزء پر یعنی محکوم بہ پر جو لفظ دلالت کرتا ہے اس کو محمول کہتے ہیں......محمول کے لغوی معنی ہیں: لادا ہوا، اور محکوم بہ کو محمول اس لیے کہتے

ہیں کہ اس کو موضوع پر لادا جاتا ہے...... اور قضیہ شرطیہ میں جزء اول یعنی شرط پر دلالت کرنے والے لفظ کو مقدم کہتے ہیں...... مقدم کے معنی ہیں: آگے کیا ہوا، چونکہ شرط کو پہلے لایا جاتا ہے اس لیے اس کو مقدم کہتے ہیں...... اور جزء دوم پر دلالت کرنے والے لفظ کو تالی کہتے ہیں...... تالی کے معنی ہیں: پیچھے متصلاً آنے والا، چوں کہ جزاء شرط کے بعد فوراً آتی ہے اس لیے اس کو تالی کہتے ہیں۔

اور حملیہ اور شرطیہ دونوں قضیوں میں تیسرے جزء یعنی نسبت پر دلالت کرنے والے لفظ کا نام رابطہ ہے...... رابطہ کے معنی ہیں: جوڑنے والا، چوں کہ موضوع اور محمول کے درمیان، اسی طرح مقدم وتالی کے درمیان ربط پیدا کرنے والی چیز درحقیقت نسبت ہے، مگر وہ ایک معنوی چیز ہے، اس لیے جو لفظ اس پر دلالت کرتا ہے اس کو رابطہ کہتے ہیں، کیوں کہ مدلول کا نام دال کو دینا اسبابِ مجاز میں متعارف ہے۔

نوٹ: مصنفؒ نے قضیہ کے اجزائے ثلاثہ میں سے صرف تیسرے جزء پر دال کو بیان کیا ہے، اور پہلے اور دوسرے جزء پر دال کا ذکر نہیں کیا، کیوں کہ طرفین پر دلالت کرنے والے الفاظ مشہور ہیں۔

قضیہ: ثنائی کیسے ہوتا ہے؟

یہاں یہ اعتراض پیدا ہوسکتا ہے کہ جب قضیہ میں تین اجزاء ضروری ہیں تو قضیہ ثنائی کیسے ہوسکتا ہے؟

مصنفؒ اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ عربوں کا طریقہ رابطہ کے سلسلہ میں دو طرح کا ہے، کبھی وہ رابطہ کو لفظوں میں ذکر کرتے ہیں، اس وقت قضیہ: ثلاثی ہوتا ہے، کیوں کہ تینوں جزء لفظوں میں موجود ہوتے ہیں، اور کبھی عرب رابطہ کو حذف کردیتے ہیں اور صرف اعراب پر اکتفا کرتے ہیں، کیوں کہ اعراب سے بھی مبتدا خبر اور موضوع ومحمول معلوم ہوجاتے ہیں، اس لیے اعراب کی دلالت رابطہ پر ہوجاتی ہے، اور یہ دلالت التزامی ہوتی ہے، اس صورت میں قضیہ: ثنائی کہلاتا ہے، کیوں کہ لفظوں میں دو ہی اجزاء مذکور ہوتے ہیں، مگر حقیقت میں

اس کے بھی تین اجزاء ہوتے ہیں۔

رابطہ کی دو قسمیں: زمانیہ اور غیر زمانیہ

اب یہ بات جاننی چاہیے کہ رابطہ چوں کہ نسبت پر دلالت کرتا ہے اس لیے وہ ادات ہی ہوسکتا ہے، کیوں کہ نسبت معنی حرفی یعنی غیر مستقل معنی ہوتے ہیں، پس اس پر دلالت کرنے والا لفظ بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔ مگر استعمال میں رابطہ پر دلالت کرنے والا لفظ کبھی اسم کی صورت میں ہوتا ہے، جیسے ھو: اسم ضمیر، اور کبھی فعل کی صورت میں ہوتا ہے جیسے کان، اس وجہ سے رابطہ کی دو قسمیں ہیں: رابطہ زمانیہ اور رابطہ غیر زمانیہ۔

۱- **رابطہ زمانیہ:** کے لیے افعالِ ناقصہ استعمال کیے جاتے ہیں، جیسے کان زیدٌ عالماً قضیہ حملیہ ہے، زید موضوع ہے، عالماً محمول ہے اور کان رابطہ ہے۔

۲- **رابطہ غیر زمانیہ:** کے لیے کبھی تو افعالِ عامہ کے مشتقات استعمال کیے جاتے ہیں یعنی کائن، موجود، ثابت وغیرہ، اور کبھی ھو اور ھی استعمال کیے جاتے ہیں، جیسے زید فی الدار میں موجودٌ رابطہ محذوف ہے، اور زید ھو قائم میں ھو رابطہ ہے، اور یونانی زبان میں ھو کی جگہ اَستن مستعمل ہے، اور فارسی زبان میں است استعمال کیا جاتا ہے، اور اردو زبان میں: ہے: رابطہ غیر زمانیہ ہے۔

کتاب یاد کریں

۱- تصدیق کی تعریف لفظی کریں، اور بتائیں کہ تصدیق اور حکم کے مترادف ہونے کی دلیل کیا ہے؟

۲- منطق کی اصطلاح میں حکم کے چار معانی کیا ہیں؟

۳- حکم اجمالی اور حکم تفصیلی کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔

۴- حکم و تصدیق کی دو قسمیں قرار دینے پر کیا اعتراض ہے اور اس کا کیا جواب ہے؟

۵- تصدیق کا متعلق (اسم مفعول) کیا چیز ہوتی ہے؟ قطب الدین رازی، سیدزاہد

ہروی، میر باقر داماداور مصنف، بعض لوگوں کا مذہب اور جمہور کی رائے کیا ہے؟ اور بتائیں کہ مصنفؒ نے کس رائے کی تردید کی ہے؟

۶- هل: بسیطہ اور مرکبہ کیا ہیں؟ اور جب دونوں قضیوں کے اجزاء برابر ہیں تو ایک کو بسیطہ اور دوسرے کو مرکبہ کیوں کہا جاتا ہے؟

۷- قضیہ کتنے اجزاء سے مرکب ہوتا ہے؟ سید شریف، میر باقر داماد اور جمہور کی رائے کیا ہے؟ مصنفؒ نے کس کا مذہب اختیار کیا ہے؟ اور دوسری رائیں غیر صحیح کیوں ہیں؟

۸- وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت کا کیا مطلب ہے؟

۹- نسبتِ تقییدی کس کو کہتے ہیں؟

۱۰- ظن، جہل مرکب، تقلید اور یقین: تصدیق ہیں یا تصور؟ چاروں کی تعریفات بھی بیان کریں۔

۱۱- شک، وہم اور تخیل: تصورات ہیں یا تصدیقات؟ تینوں کی حقیقت بھی بیان کریں۔

۱۲- قضیہ کے اجزاء کے بارے میں کیا اختلاف ہے؟ اور متقدمین ومتأخرین کا یہ اختلاف کس اختلاف پر مبنی ہے؟

۱۳- متقدمین پر 'ظن' کے ذریعہ متأخرین نے کیا اعتراض کیا ہے؟ اور اس کا جواب کیا ہے؟

۱۴- متقدمین پر 'شک' کے ذریعہ متأخرین نے کیا اعتراض کیا ہے؟ اور اس کا جواب کیا ہے؟

۱۵- شک کے ذریعہ متأخرین نے متقدمین پر ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ جب قضیہ کے تین ہی اجزاء ہیں، اور وہ تینوں شک کی صورت میں متحقق ہیں، پھر قضیہ کیوں موجود نہیں؟

۱۶- مذکورہ اعتراض کا کمزور جواب کیا ہے؟ اور مصنفؒ نے اس کی کیا تردید کی ہے؟

اور بتائیں کہ مجعولیتِ ذاتیہ کیا ہے؟

۱۷- مصنفؒ کے جواب کا رد، پھر اس رد کا رد کیا ہے؟

۱۸- مصنفؒ کی طرف سے اصل اعتراض کا دوسرا جواب کیا ہے؟

۱۹- مصنفؒ کے جواب پر اشکال اور اس کا جواب کیا ہے؟

۲۰- اس اعتراض کا کیا جواب ہے کہ جب قضیہ مشکوکہ بھی قضیہ ہے تو اس کا تذکرہ قضایا میں کیوں نہیں کیا جاتا؟

۲۱- قضیہ کے اجزائے ثلاثہ پر دلالت کرنے والے الفاظ مع وجہ تسمیہ بیان کریں۔

۲۲- قضیہ ثنائی کیسے ہوتا ہے؟

۲۳- رابطہ زمانیہ اور غیر زمانیہ کیا ہیں؟

والقضيةُ: إِنْ حُكِمَ فيها بثبوتِ شيءٍ لشيءٍ، أو نَفْيِهِ عنه: فحمليةٌ وإلا فشرطيةٌ.

ويسمّٰى المحكومُ عليه موضوعاً، ومقدَّمًا، والمحكومُ به محمولاً، وتالِياً.

ترجمہ: اور قضیہ: اگر اس میں حکم لگایا گیا ہو ایک چیز کے ثابت ہونے کا دوسری چیز کے لیے، یا ایک چیز کے ثابت نہ ہونے کا دوسری چیز کے لیے تو وہ حملیہ ہے، ورنہ شرطیہ ہے ......اور کہلاتی ہے وہ چیز جس پر حکم لگایا گیا ہے: موضوع اور مقدم، اور وہ چیز جس کے ذریعہ حکم لگایا گیا ہے: محمول اور تالی۔

قضیہ کی اقسام اوّلیہ: حملیہ اور شرطیہ

۱-قضیہ حملیہ: وہ قضیہ ہے جس میں ایک چیز کو دوسری چیز کے لیے ثابت کیا گیا ہو یا ایک چیز کی دوسری چیز سے نفی کی گئی ہو، اگر ثبوت کا حکم ہے تو وہ ’حملیہ موجبہ‘ ہے، اور اگر نفی کی گئی ہو تو وہ ’حملیہ سالبہ‘ ہے، جیسے زید قائم حملیہ موجبہ ہے، اور زید ليس بقائم حملیہ

سالبہ ہے۔

۲-قضیہ شرطیہ: وہ قضیہ ہے جس میں ثبوت یا نفی کا حکم نہ ہو، بلکہ کوئی اور حکم ہو، جیسے إن کانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجود (اگر سورج نکلا ہوا ہے تو دن موجود ہے) اس قضیہ میں طلوعِ شمس اور وجودِ نہار میں تلازم ثابت کیا گیا ہے، اسی کو'اتصال' کہتے ہیں، اور یہ قضیہ' شرطیہ موجبہ' ہے۔ اور لیسَ الْبَتَّةَ کلما کانتِ الشمسُ طالعةً، فالليلُ موجود یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ جب سورج نکلا ہوا ہو تو رات موجود ہو۔ اس قضیہ میں طلوعِ شمس اور وجودِ لیل میں منافات (جدائی) ثابت کی گئی ہے، اس کو'انفصال' کہتے ہیں، اور یہ قضیہ'شرطیہ سالبہ' ہے۔

اور قضیہ حملیہ میں جو جزء محکوم علیہ ہوتا ہے، وہ'موضوع' کہلاتا ہے، اور قضیہ شرطیہ میں جو جزء محکوم علیہ ہوتا ہے، وہ'مقدم' کہلاتا ہے، اور قضیہ حملیہ میں جو جزء محکوم بہ ہوتا ہے وہ 'محمول' کہلاتا ہے اور قضیہ شرطیہ میں جو جزء محکوم بہ ہوتا ہے وہ'تالی' کہلاتا ہے۔

اعْلَمْ أَنَّ مذهَبَ المنطِقِيِّيْنَ: أَنَّ الحكمَ في الشرطيةِ بينَ المقدمِ والتالي، ومذهبُ أهلِ العربيةِ: أَ نَّـهُ في الجزاءِ، والشرطُ قَيْدٌ للمُسْنَدِ، بمنزلةِ الحالِ أو الظرفِ، كذا في المفتاحِ.

ترجمہ: جان لیجئے کہ مناطقہ کا مذہب یہ ہے کہ حکم قضیہ شرطیہ میں مقدم اور تالی کے درمیان ہوتا ہے، اور اہل عربیت کا مذہب یہ ہے کہ حکم جزاء میں ہوتا ہے، اور شرط مسند کے لیے قید ہوتی ہے، جیسے حال یا ظرف قید ہوتے ہیں، ایسا ہی مفتاح العلوم میں ہے۔

قضیہ شرطیہ میں حکم کہاں ہوتا ہے؟

جاننا چاہئے کہ اس بات میں سب کا اتفاق ہے کہ حکم قضیہ حملیہ میں موضوع اور محمول کے درمیان ہوتا ہے، مگر قضیہ شرطیہ میں حکم کہاں ہوتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے:

۱-مناطقہ کا مذہب یہ ہے کہ قضیہ شرطیہ میں اتصال وانفصال کا حکم مقدم وتالی کے

درمیان میں ہوتا ہے، یعنی حکم میں مقدم وتالی: دونوں کا دخل ہوتا ہے، جیسے إن کانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ میں اتصال وتلازم کا حکم الشمسُ طالعةٌ اور النهارُ موجودٌ کے درمیان ہے، یعنی دونوں قضیوں کا حکم میں دخل ہے۔

۲-اور اہلِ عربیت یعنی علم معانی کے علماء کا مذہب یہ ہے کہ حکم جزاء میں یعنی تالی میں ہوتا ہے اور شرط یعنی مقدم اس حکم کے لیے قید ہوتی ہے، جیسے حال ذوالحال کے لیے قید ہوتا ہے، اور ظرفِ زمان ومکان فعل کے لیے قید ہوتے ہیں، پس ان کے نزدیک مذکورہ بالا قضیہ میں النهارُ موجودٌ میں وجودِ نہار کا حکم ہے، اور الشمسُ طالعةٌ اس کے لیے قید ہے، پس ان کے نزدیک تقدیر عبارت ہوگی: النهارُ موجودٌ وقتَ طلوعِ الشمس، علماء معانی کا یہ مذہب سکاکی رحمہ اللہ نے مفتاح العلوم میں بیان کیا ہے۔

قال السيّدُ: الأولُ هو الحَقُّ، لِلْقَطْعِ بصدقِ الشرطيةِ مع كذبِ التالی فی الواقع، كقولِنا: إِن كان زيدٌ حمارًا كان ناهقًا، ولو كان الخبرُ هو التالِیْ: لم يُتَصَوَّر صدقُها مع كذبِه، ضرورةَ اسْتِلْزَامِ انْتِفَاءِ المطلقِ انتفاءَ الْمُقَيَّدِ.

ترجمہ: سید شریف جرجانی رحمہ اللہ کہتے ہیں: پہلا مذہب ہی برحق ہے، کیوں کہ یہ بات یقینی ہے کہ قضیہ شرطیہ سچا ہوتا ہے، واقع میں تالی کے کاذب ہونے کی صورت میں بھی، جیسے ہمارا قول: إن كان زيدٌ حماراً كان ناهقًا (اگر زید بالفرض گدھا ہوتو وہ رینکنے والا ہوگا، یہ قضیہ سچا ہے) اور اگر تالی ہی خبر ہو (یعنی حکم تالی میں ہو) تو قضیہ کا سچا ہونا متصور نہیں، تالی کے کاذب ہونے کی صورت میں، کیوں کہ یہ بات بدیہی ہے کہ مطلق کا منتفی ہونا مقید کے منتفی ہونے کو لازم بنانے والا ہے (اور اس کا یہ تقاضہ وجوبی ہے، پس اس قاعدہ کی رُو سے تالی کے کاذب ہونے کی صورت میں پورا قضیہ سچا نہیں ہوسکتا)

مناطقہ کی دلیل

سید شریف جرجانی رحمہ اللہ مذکورہ بالا اختلافی مسئلہ میں مناطقہ کے وکیل ہیں، وہ

فرماتے ہیں: مناطقہ کا مذہب ہی برحق ہے، اس لیے کہ اگر حکم تالی میں ہوگا تو تالی کے کاذب ہونے کی صورت میں پورا قضیہ شرطیہ کاذب ہونا چاہئے حالاں کہ بارہا تالی کاذب ہوتی ہے اور قضیہ شرطیہ صادق ہوتا ہے، مثلاً إن کان زیدٌ حماراً کان ناهقاً کی تقدیر عبارت اہل معانی کے مذہب کی رو سے یہ ہوگی: زیدٌ ناهقٌ وقتَ کونِهِ حماراً، اس میں پہلا قضیہ زیدٌ ناهقٌ مطلق ہے، اور دوسرے جزء کی قید کے ساتھ پورا قضیہ زید ناهقٌ وقتَ کونه حماراً مقید ہے، اور مطلق قضیہ: زید ناهق کاذب ہے، کیوں کہ زید ناطق ہے ناھق نہیں، پس مقید قضیہ بھی کاذب ہونا چاہئے، کیوں کہ مطلق کے انتفاء کے لیے مقید کا انتفاء لازم ہے، حالاں کہ یہ قضیہ بالاتفاق سچا ہے، مگر اہل عربیت کے مذہب پر اس کا کاذب ہونا لازم آتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ان کا مذہب صحیح نہیں، اور مناطقہ کے مذہب پر کوئی خرابی لازم نہیں آتی، پس ان کا مذہب درست ہے۔

قال العلامةُ الدَّوَّانی: کِذْبُ التالِی فی جمیعِ الأوقاتِ الواقعیةِ: لایَلْزَمُ منه کذبُه فی الأوقاتِ التقدیریةِ، فالنَّاهِقِيَّةُ فی جمیع الأوقاتِ، قُدِّرَ فیها حماریَّةُ زَیْدٍ، ثابِتَةٌ له، وإن کانت بِحسب الأوقاتِ الواقعیةِ مَسْلُوْبَةٌ عنه، أَلَا تَرَی زیدٌ قَائِمٌ فِی ظَنِّیْ: لم یَکْذِبْ بانتفاءِ القیام فی الواقعِ.

وما ذُکِرَ من الاستلزام: فَمُسَلَّمٌ، لکن لانُسَلِّمُ أن المطلقَ ههنا مُنْتَفٍ، فإنَّهُ الماخوذُ علی وجهٍ أَعَمَّ مما فی نفسِ الأمرِ.

غایةُ ما یقالُ: إن العبارةَ غیرُ موضوعةٍ لِتَأْدِیَةِ ذلِكَ المعنی مطابَقَةً، وَلاَ ضَیْرَ فِیْهِ.

ترجمہ: علامہ دوانی نے فرمایا: تمام اوقات واقعیہ میں (یعنی نفس الامر میں) تالی کے کذب سے (یعنی منتفی ہونے سے) لازم نہیں آتا، فرضی اوقات میں (بھی) اس کا منتفی ہونا، کیوں کہ گدھے کی طرح رینکنے والا ہونا ان تمام اوقات میں جن میں زید کا گدھا ہونا

فرض کیا گیا ہے: زید کے لیے ثابت ہے، اگرچہ وہ ناھقیت اوقاتِ واقعیہ کے اعتبار سے زید سے نفی کی ہوئی ہے، کیا نہیں دیکھتے آپ کہ زید قائم فی ظنی: نفس الامر میں قیام کے منتفی ہونے سے کاذب نہیں ہوجاتا...... اور وہ استلزام جس کا سید صاحب نے تذکرہ کیا ہے: مسلم ہے (یعنی انھوں نے جو قاعدہ بیان کیا ہے کہ انتفائے مطلق مستلزم ہے انتفاء مقید کو: یہ قاعدہ ہم تسلیم کرتے ہیں) لیکن ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ یہاں مطلق (إن كان زيد حماراً كان ناهقا) منتفی ہے، اس لیے کہ وہ قضیہ لیا ہوا ہے اس طور پر جو عام ہے اس چیز سے جو نفس الامر میں ہے (یعنی وہ قضیہ صرف اوقاتِ نفس الامریہ کو شامل نہیں، بلکہ اوقاتِ فرضیہ کو بھی شامل ہے)...... زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ الفاظ وضع نہیں کیے گئے ہیں اس معنی کو سمجھانے کے لیے دلالتِ مطابقی کے طور پر، اور اس میں کوئی نقصان نہیں۔

مناطقہ کی دلیل کا جواب

علامہ جلال الدین دوانی مذکورہ بالا مسئلہ میں اہلِ عربیت کے وکیل ہیں، وہ سید شریف کی دلیل کا جواب دیتے ہیں، فرماتے ہیں: یہ قاعدہ تو مسلم ہے کہ مطلق کے انتفاء کے لیے مقید کا انتفاء لازم ہے، لیکن آپ نے جو قضیہ پیش کیا ہے اس میں مطلق منتفی نہیں، کیوں کہ زیدٌ ناھقٌ کے دو فرد ہیں: ایک: نفس الامر میں زید کا گدھے کی طرف رینکنے والا ہونا، اور دوسرا: زید کو گدھا فرض کرنے کی صورت میں رینکنے والا ہونا، اور پہلا فرد تو بیشک منتفی ہے، مگر دوسرا فرد منتفی نہیں، اور قاعدہ یہ ہے کہ مطلق کے پائے جانے کے لیے ایک فرد کا پایا جانا بھی کافی ہے، مطلق کا انتفاء اسی وقت ہوتا ہے جب اس کے سارے افراد منتفی ہوجائیں، کسی ایک فرد کے منتفی ہونے سے مطلق کا انتفاء لازم نہیں آتا، کیوں کہ اس کا تحقق دوسرے فرد کے ضمن میں ہوسکتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر زید کا ناھق ہونا اوقاتِ واقعیہ کے اعتبار سے مسلوب (منتفی) ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اوقاتِ فرضیہ کے اعتبار سے بھی مسلوب ہو، یعنی جس

وقت زید کو حمار فرض کرلیا جائے اس صورت میں بھی ناھقیت اس سے مسلوب ہو یہ لازم نہیں آتا، لہٰذا سید صاحب کا بیان کیا ہوا قاعدہ زیرِ بحث مثال میں جاری نہیں ہوتا، اس لیے ان کی دلیل بے کار ہے، اور اہلِ عربیت کے قول کی حقانیت ثابت ہوگئی۔

اس مسئلہ کو ایک نظیر سے سمجھ لیں: ایک شخص کہتا ہے: زید قائم فی ظنی (میرے گمان میں زید کھڑا ہے) یہاں قیام زید کی دو صورتیں ہیں: ایک: نفس الامر کے اعتبار سے، دوسری: گمان کرنے والے کے گمان کے اعتبار سے، پس اگر واقع کے اعتبار سے زید قائم کاذب ہو یعنی زید نفس الامر میں کھڑا نہ ہو تو یہ لازم نہیں آتا کہ وہ قضیہ گمان کرنے والے کے گمان کے اعتبار سے بھی کاذب ہو، یہی حال قضیہ إن کان زید حماراً کان ناھقا کا ہے، ہاں یہ بات ضرور ہے کہ مطلق کی دلالت ان دونوں فردوں پر دلالت مطابقی نہیں، پس اس میں کوئی حرج بھی نہیں، اس لئے کہ مقصود ہمیشہ دلالتِ مطابقی سے ثابت نہیں ہوتا، دوسری دلالتوں سے بھی ثابت کیا جاتا ہے۔

وبِمِثْلِ ذلك يَنْحَلُّ شُبهةُ معدومِ النظيرِ.

ترجمہ: اور اس جیسے جواب سے معدوم النظیر والا شبہ حل ہوجاتا ہے۔

معدوم النظیر والے شبہ کا حل

اوپر دوانی رحمہ اللہ نے سید شریف کو جو جواب دیا ہے اس سے ایک اور شبہ بھی حل ہوجاتا ہے:

شبہ: جس وقت زید نفس الامر میں موجود ہو، اس وقت قضیہ زیدٌ معدومٌ باطل ہے، ورنہ وجود اور عدم کا اجتماع لازم آئے گا، جو اجتماعِ نقیضین ہے، اور جب زید معدوم منتفی ہوا جو کہ مطلق ہے تو زید معدوم النظیر بھی منتفی ہوگا جو مقید ہے، کیوں کہ انتفائے مطلق کے لیے انتفائے مقید لازم ہے، حالاں کہ زید معدوم کے صادق نہ ہونے کے باوجود زید معدوم النظیر صادق ہے، پس ثابت ہوا کہ یہ قاعدہ غلط ہے کہ انتفائے مطلق کے لیے

انتفائے مقید لازم ہے۔

جواب: اس شبہ کا بھی یہی جواب ہے کہ زید معدوم کے دو فرد ہیں: ایک: معدوم فی نفسہ، دوسرا: معدوم بنظیر ہ، پس اگر ایک فرد منتفی ہو جائے تو اس سے دوسرے فرد کا انتفاء لازم نہیں آتا، پس معترض کا یہ کہنا کہ جب زید معدوم: وجودِ زید کی صورت میں غلط ہے تو زید معدوم النظیر بھی غلط ہوگا: یہ بات صحیح نہیں، کیوں کہ اب مطلب ہوگا کہ زید موجود نہیں حالاں کہ وہ موجود ہے، البتہ دوسرے اعتبار سے صحیح ہے، اوراس کا مطلب ہے کہ وہ بے نظیر شخصیت کا مالک ہے۔ غرض جب مطلق کا ایک فرد موجود ہے تو مطلق منتفی نہ ہوا، مطلق منتفی اس وقت ہوگا جب اس کے دونوں فرد منتفی ہو جائیں۔

أقول إِنَّهم – منهم المُحَقِّقُ الدوانيُّ– جَوَّزُوا اسْتِلْزَامَ شيءٍ لنقيضِه وللنقيضَيْنِ، بناءً على جوازِ استِلْزَامِ محالٍ محالاً.

وَتَشَبَّثُوْا بذلكَ في مواضِعَ عديدةٍ:

منها: في جوابِ المغالَطَة العامَّةِ الوُرُوْدِ المشهورةِ: مِنْ أَنَّ المُدَّعىٰ ثابتٌ، وَإلا فنقيضُه ثابتٌ، وكلما كان نقيضُه ثابتاً: كان شيئٌ من الأشياء ثابتاً، فكلما لم يكن المدَّعىٰ ثابتا: كان شيئ من الأشياء ثابتا.

وَتَنْعَكِسُ بعكسِ النقيضِ إلى قولِنا: كلما لم يكن شيئٌ من الأشياء ثابتاً: كان المدعى ثابتاً، هذا خُلْفٌ.

وبعدَ تمهيدِ ذٰلكَ نقولُ: لو كان الشرطُ قَيْدًا للمُسْنَدِ في الجزاءِ: لَزِمَ اجتماعُ النقيضين: فيما إذا كان المقدمُ ملزوماً لهما، فإن قولَنا: زيدٌ قائمٌ في وقتِ عدمِ ثبوتِ شيءٍ من الأشياء: يُنَاقِضُ قولَنا: زيدٌ ليس بقائم في ذٰلك الوقتِ، وذلك بديهيٌّ.

أما إذاكان الحكمُ في الشرطيةِ بالاتصالِ بينَ النسبتينِ فلا يَلْزَمُ ذٰلكَ، فإن نقيضَ الاتصالِ رفعُه، لاوجودُ اتصالٍ آخرَ، أَيُّ اتِّصالٍ كان، فمذهبُ المنطقيينَ هو الحَقُّ.

ترجمہ: میں کہتا ہوں: بے شک وہ یعنی مناطقہ —— اور ان میں سے محقق دوانی ہیں —— جائز رکھتے ہیں: ایک چیز کے استلزام کو اس کی (ایک) نقیض کے لیے اور یعنی بلکہ دو نقیضوں کے لیے، مدار رکھتے ہوئے ایک محال کے دوسرے محال کو مستلزم ہونے کے جواز پر۔

اور چمٹے ہیں وہ اس ضابطہ سے متعدد جگہوں میں:

ان میں سے ایک: مشہور مُغالطہ عامۃ الورود کے جواب میں (چمٹنا ہے) یعنی یوں کہا جائے کہ مدعی ثابت ہے (یعنی مان لو) ورنہ اس کی نقیض ثابت ہے (یعنی نقیض ماننی پڑے گی کیوں کہ ارتفاع نقیضین محال ہے) اور جب دعوی کی نقیض ثابت ہوگی تو چیزوں میں سے ایک چیز ثابت ہوگی پس جب بھی مدعی ثابت نہیں ہوگا تو چیزوں میں سے ایک چیز ثابت ہوگی۔

(اب اس نتیجہ کو جانچنا ہے کہ سچا ہے یا جھوٹا؟ اور جانچنے کا طریقہ عکس نقیض نکالنا ہے) اور وہ منعکس ہوگا عکس نقیض کے طور پر ہمارے اس قول کی طرف ''جب بھی چیزوں میں سے کوئی چیز ثابت نہیں ہوگی تو مدعی ثابت ہوگا'' (اور) یہ بات خلافِ مفروض ہے (اور جب عکس نقیض خلافِ مفروض ہوا تو اصل قضیہ غلط ہوگیا، کیوں کہ عکس نقیض اور اصل قضیہ میں بقائے صدق ضروری ہے، اور اصل قضیہ: شکل اول کا نتیجہ ہے، پس شکل اول باطل ہوئی، اور شکل اول کی ہیئت تو باطل ہو نہیں سکتی، اور صغری واضح طور پر سچا ہے، پس کبری ہی باطل ہوگا، اور وہ یہ ہے: ''جب نقیضِ دعوی ثابت ہوگی تو چیزوں میں سے ایک چیز ثابت ہوگی'' اور جب یہ کبری باطل ہوا تو اس کی نقیض ثابت ہوئی، اور وہ یہ ہے کہ ''جب دعوی کی نقیض کی نقیض یعنی اصل دعوی ثابت ہوگا تو چیزوں میں سے ایک چیز ثابت ہوگی'' اور یہ بات صحیح ہے، پس مدعی کا دعوی ثابت ہوگیا)

اور اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں: اگر (قضیہ شرطیہ میں) شرط: جزاء (تالی) میں مسند کے لیے قید ہوگی تو دو نقیضوں کا اکٹھا ہونا لازم آئے گا: اس شرطیہ میں جس میں مقدم نقیضین کے لیے ملزوم ہو، پس بیشک ہمارا قول: زید قائم فی وقتِ عدمِ ثبوتِ شیئٍ

من الأشياء توڑ دیتا ہے ہمارے قول: **زيد ليس بقائم في ذلك الوقت** کو، اور یہ بات بدیہی ہے۔

رہی وہ صورت جب شرطیہ میں دو نسبتوں کے درمیان اتصال کا حکم ہو تو اجتماع نقیضین لازم نہیں آئے گا، اس لئے کہ اتصال کی نقیض رفع اتصال ہے، کسی دوسرے اتصال کا پایا جانا نہیں ہے، خواہ کوئی سا اتصال ہو، پس مناطقہ کا مذہب ہی برحق ہے۔

تشریح: مصنفؒ مذکورہ بالا مسئلہ میں مناطقہ کے وکیل ہیں، اس لیے وہ علامہ دوّانی کا رد کرتے ہیں اور مناطقہ کے قول کی تائید کرتے ہیں۔ مگر مصنفؒ نے اپنی بات ایک تمہید سے شروع کی ہے جو مور کی دُم کی طرح اصل بحث سے لمبی ہوگئی ہے۔

تمہید: مصنفؒ فرماتے ہیں: منطقیوں کے نزدیک یہ بات درست ہے کہ شئ کے لیے اس کی نقیض لازم ہوتی ہے اور ایک نہیں بلکہ دو نقیضیں لازم ہوتی ہیں، اور مناطقہ کی یہ بات ایک دوسرے قاعدہ پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہوتا ہے، یعنی اگر ایک محال مان لیا جائے تو اس کے نتیجہ میں دوسرا محال بھی ماننا پڑتا ہے۔ مناطقہ نے اس قاعدہ سے جگہ جگہ کام لیا ہے، مثلاً مغالطہ عامۃ الورود کے جواب میں اسی قاعدہ سے کام لیا ہے، اور محقق دوانی بھی اس قاعدہ کو تسلیم کرتے ہیں۔

اس قاعدہ کو ایک مثال سے سمجھیں: ایک شخص کہتا ہے: **كلما لم يكن شيئ من الأشياء ثابتا فزيد قائم** اس قضیہ میں مقدم محال ہے، کیوں کہ شئ من الاشیاء میں واجب تعالیٰ بھی شامل ہیں، پھر یہ کہنا کیوں کر درست ہوسکتا ہے کہ جب کوئی بھی چیز ثابت نہ ہو؟ اس لیے کہ واجب تعالیٰ کا عدم محال ہے، پس نہ کوئی وقت ایسا ہے اور نہ ہوسکتا ہے کہ اس میں کوئی چیز موجود نہ ہو، لیکن اگر کوئی شخص یہ محال تسلیم کرلے، اور اس کے نتیجہ میں دوسرے محال کو تسلیم کرنا پڑے تو اس میں کچھ حرج نہیں، اور وہ دوسرا محال: **زيد قائم** ہے جو مقدم کی نقیض ہے، کیوں کہ جب یہ فرض کرلیا گیا کہ کوئی چیز موجود نہیں تو زید کا قیام کیسے ہوسکتا ہے؟ وہ بھی تو شئ من الاشیاء ہے۔

دوسری مثال: **كلما لم يكن شيئ من الأشياء ثابتاً فزيد قائم، وزيد ليس**

بقائم اس مثال میں مقدم جو کہ محال ہے دونقیضوں کو مستلزم ہے، اور یہ دونوں مثالیں اس وجہ سے صحیح ہیں کہ ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہوتا ہے، اور ایک محال چیز کو مان لینے سے اس کی ایک نہیں دو متضاد نقیضیں ماننی پڑتی ہیں۔

اس قاعدہ کو اچھی طرح ذہن نشیں کر لینے کے بعد اب مغالطہ عامۃ الورود کی تقریر سنئے: مغالطہ: کے معنی ہیں: بوگس دلیل، اور عامۃ الورود کے معنی ہیں: ہر کوئی یہ بوگس دلیل پیش کر سکتا ہے، مثلاً ایک شخص دعوی کرتا ہے کہ زید گدھا ہے، یا دو اور دو کا مجموعہ پانچ ہے اور مخاطب اس بات کو نہیں مانتا تو وہ اپنی بات کو اس طرح مدلل کرتا ہے کہ یا تو میری بات تسلیم کرو، ورنہ اس کی نقیض تسلیم کرنی ہوگی، کیوں کہ ارتفاعِ نقیضین محال ہے، اور جب تم نے نقیض مان لی تو ایک چیز مان لی، کیوں کہ نقیض بھی ایک چیز ہے۔ عربی میں یہ قیاس اس طرح بنے گا: **کلما لم یکن المدَّعٰی ثابتا: کان نقیضُه ثابتاً، وکلما کان نقیضُه ثابتا: کان شیئ من الأشیاء ثابتا۔**

اب اس نتیجہ کا عکسِ نقیض نکالیے۔ عکس نقیض کے سلسلے میں یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ اس میں صدق وکیف باقی رہتا ہے، یعنی اگر اصل قضیہ سچا ہے یا سچا مانا گیا ہے تو عکس نقیض بھی سچا ہونا چاہئے یا سچا ماننا پڑے گا، اسی طرح اگر اصل قضیہ موجبہ ہے تو عکس نقیض بھی موجبہ ہونا چاہئے، اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہے تو عکس نقیض بھی سالبہ ہونا چاہئے، پہلی چیز بقائے صدق ہے، اور دوسری چیز بقائے کیف۔

اب آپ حسبِ قاعدہ نتیجہ کا عکس نقیض نکالیں تو وہ یہ قضیہ ہوگا: **کلما لم یکن شیئ من الأشیاء ثابتا: کان المدعی ثابتا** یعنی جب کوئی بھی چیز ثابت نہیں ہوگی تو مدعی ثابت ہوگا، اور یہ قضیہ باطل ہے، اور جب عکس نقیض باطل ہوا تو قیاس کا نتیجہ بھی باطل ہوا، کیوں کہ اصل قضیہ میں اور عکس نقیض میں بقائے صدق ضروری ہے۔

اور نتیجہ کا بطلان تین وجوہ میں سے کسی ایک وجہ سے ہوگا: یا تو قیاس کی شکل میں خرابی ہوگی یا صغری غلط ہوگا، یا کبری غلط ہوگا، پہلی بات یعنی قیاس کی شکل میں تو کوئی خرابی نہیں، کیوں کہ وہ شکلِ اول ہے، جو بدیہی الانتاج ہے، اور صغری بداھۃً ٹھیک ہے یعنی **کلما لم**

یکن المدعی ثابتا: کان نقیضُه ثابتا بدیہی طور پر سچا قضیہ ہے، پس لامحالہ خرابی کبری میں ہوگی، اور کبری یہ ہے: **کلما کان نقیضُ المدعی ثابتا: کان شيئ من الأشیاء ثابتا**، اور جب یہ کبری باطل ہوگا یعنی مدعی کی نقیض باطل ہوگی تو مدعی ثابت ہوگا، پس زید کا گدھا ہونا اور دو اور دو کے مجموعہ کا پانچ ہونا ثابت ہوگیا۔

اس مغالطہ کا جواب: یہ ہے کہ مغالطہ کا مدار اس پر ہے کہ عکسِ نقیض باطل ہے، جس کی وجہ سے اس کی اصل کو باطل قرار دے کر مدعی اپنا مدعی ثابت کرتا ہے، مگر ہم عکس نقیض کے بطلان کو تسلیم نہیں کرتے، کیوں کہ اس میں یہی تو خرابی ہے کہ ایک محال لازم آتا ہے، لیکن ہم کہتے ہیں: عکس نقیض میں مقدم محال ہے، کیوں کہ کسی بھی چیز کا ثابت نہ ہونا محال ہے، اور جب محال مقدم مان لیا گیا تو محال تالی کو مان لینے میں کیا حرج ہے؟ مناطقہ کا تو مسلّمہ قاعدہ ہے کہ ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہوتا ہے۔

علامہ دوانی کا رد: تمہید سے فارغ ہوکر مصنفؒ: علامہ دوانی اور اہلِ عربیت کا رد کرتے ہیں، فرماتے ہیں: ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہوسکتا ہے، اس لیے اگر کوئی ایسا قضیہ مان لیا جائے جس کا مقدم ایسی نقیض کو مستلزم ہے جو محال ہے تو اس صورت میں مناطقہ کے مذہب کی رُو سے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی، ہاں اہلِ عربیت کے مذہب پر اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا، مثلاً ایک قضیہ ہے: **إذا لم یکن شيئ من الأشیاں ثابتا: کان زیدٌ قائماً، ولیس بقائم** اس قضیہ میں مقدم محال ہے (جیسا کہ گذرا) پس اگر یہ محال دوسرے محال کو یعنی اجتماعِ نقیضین کو مستلزم ہو تو اس میں مناطقہ کے مذہب کی رُو سے کوئی خرابی نہیں، البتہ اہلِ عربیت کے مذہب پر اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا، کیوں کہ اہلِ عربیت کے نزدیک حکم تالی میں ہوتا ہے اور مقدم اس کے لیے قید ہوتا ہے، اس لیے قضیہ شرطیہ ان کے نزدیک قضیہ حملیہ مقیدہ کی تاویل میں ہوتا ہے، پس ان کے نزدیک قضیہ مذکورہ کی تاویل یہ ہوگی: **زید قائم وزید لیس بقائم وقت عدم ثبوت شيئ من الأشیاء** اس حملیہ میں جس وقت محمول موضوع کے لیے ثابت کیا جارہا ہے اسی وقت میں سلب بھی کیا جارہا ہے پس یہ اجتماعِ نقیضین ہے اور مناطقہ کے نزدیک چوں کہ حکم مقدم اور تالی کے درمیان میں

ہوتا ہے اس لیے قضیہ شرطیہ اپنی اصل پر رہتا ہے، حملیہ کی تاویل میں نہیں ہوتا، بلکہ جس طرح تمام صورتوں میں شرطیہ متصلہ کی نقیض لانے کا طریقہ ہے کہ اتصال کا رفع کیا جائے، اسی طرح یہاں بھی کیا جائے گا، پس مذکورہ قضیہ کی نقیض **قد لایکون إذا لم یکن شيئ من الأشیاء ثابتا: کان زید قائما ولیس بقائم** ہوگی (یعنی کبھی ایسا نہیں ہوتا کہ جب کوئی بھی چیز ثابت نہ ہو تو زید کھڑا بھی ہو اور زید کھڑا نہ بھی ہو) اور یہ ایک محال فرض کرنے کی صورت میں دوسرے محال کا لازم آنا ہے جو مناطقہ کے نزدیک درست ہے (جیسے زید کو حمار فرض کرنے کی صورت میں اس کو ناھق ماننا بھی درست ہے) اور مذکورہ قضیہ کی نقیض دوسرا قضیہ متصلہ یعنی **کلما لم یکن شيئ من الأشیاء ثابتا: کان زید قائما ولیس بقائم** درست نہیں ہے، کیوں کہ ہر چیز کی نقیض اس کا رفع ہوتا ہے، پس قضیہ متصلہ کی نقیض اتصال کا رفع ہوگا، نہ کہ دوسرا قضیہ متصلہ۔

خلاصہ: یہ ہے کہ مذکورہ بالا قضیہ میں مناطقہ کے مذہب کی رُو سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی اس لیے ان کا مذہب حق ہے، اور اہلِ عربیت کی رُو سے اجتماعِ نقیضین لازم آتا ہے اس لیے ان کا مذہب صحیح نہیں۔

کتاب یاد کریں

۱- قضیہ حملیہ اور شرطیہ کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں، اور بتائیں کہ موضوع، مقدم، محمول اور تالی کس کو کہتے ہیں؟

۲- قضیہ شرطیہ میں حکم کہاں ہوتا ہے؟ مناطقہ اور اہل عربیت میں کیا اختلاف ہے؟ مثال کے ساتھ بیان کریں

۳- سید شریفؒ نے مناطقہ کی طرف سے کیا دلیل پیش کی ہے؟ اور علامہ دوانی رحمہ اللہ نے اس کا کیا جواب دیا ہے؟

۴- علامہ دوانی کے جواب سے معدوم النظیر والا شبہ کیسے حل ہوا؟ شبہ اور حل دونوں کی تقریر کریں

۵- مصنفؒ نے علامہ دوانی رحمہ اللہ کے جواب کو رد کیا ہے اور بات ایک تمہید سے شروع کی ہے: وہ تمہید کیا ہے؟

۶- مغالطہ عامۃ الورود کیا ہے؟ اس کی تقریر کریں اور بتائیں کہ اس مغالطہ کا جواب کیا ہے؟

۷- مصنفؒ نے علامہ دوانی کی دلیل کا کیا رد کیا ہے؟ تفصیل سے بیان کریں۔

فصل: الموضوعُ إن كان جزئياً: فالقضيةُ شَخْصِيَّةٌ، ومَخْصُوْصَةٌ، وإن كان كليًّا: فإن حُكِمَ عليه بلازيادةِ شرطٍ: فَمُهْمَلَةٌ عند القُدَمَاءِ، وَإِنْ حُكِمَ عليه بشرطِ الوَحْدَةِ الذِّهْنيةِ: فطبعيةٌ، وإن حُكِمَ فيها على أفرادِه: فإن بُيِّنَ فيها كَمِّيَّةُ الأفرادِ: فمحصورةٌ، وَمُسَوَّرَةٌ، وما به البيانُ: يسمى سُوْرًا.

وقد يُذْكَرُ السُّوْرُ فى جانبِ المحمولِ: فيسمى القضيةُ مُنْحَرِّفَةً، وَإن لم تُبَيَّنْ: فَمُهْمَلَةٌ عند المتاخرين، وَمِنْ ثَمَّ قَالوا: إِنها تُلَازِمُ الجزئيةَ.

ترجمہ: فصل: قضیہ کا موضوع اگر جزئی ہو تو قضیہ شخصیہ اور مخصوصہ ہے، اور اگر موضوع کلی ہو تو اگر اس پر حکم لگایا گیا ہے کسی شرط کی زیادتی کے بغیر تو وہ مہملہ قدمائیہ ہے، اور اگر اس پر حکم لگایا گیا ہے وحدت ذہنیہ (اطلاق وعموم) کی شرط کے ساتھ تو وہ طبعیہ ہے، اور اگر قضیہ میں حکم لگایا گیا ہے موضوع کے افراد پر تو اگر قضیہ میں افراد کی مقدار بیان کی گئی ہے تو وہ محصورہ اور مسوّرہ ہے، اور وہ لفظ جس کے ذریعہ افراد کی مقدار بیان کی گئی ہے ''سور'' کہلاتا ہے، اور کبھی سور محمول کی جانب میں ذکر کیا جاتا ہے پس وہ قضیہ منحرفہ کہلاتا ہے، اور اگر افراد کی مقدار بیان نہیں کی گئی تو وہ متاخرین والا مہملہ ہے، اور اس جگہ سے (یعنی متاخرین نے مہملہ کی جو تعریف کی ہے اس کی رُو سے) مناطقہ نے کہا ہے کہ مہملہ اور محصورہ جزئیہ میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ یہاں سے قضیہ حملیہ کی موضوع کی حالت کے اعتبار سے تقسیم کرتے ہیں۔

قضیہ حملیہ کی چار قسمیں ہیں: (۱) شخصیہ جس کا دوسرا نام مخصوصہ ہے (۲) طبعیہ (۳) محصورہ (۴) مہملہ۔ پھر مہملہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) مہملہ عند القدماء (۲) اور مہملہ عند المتأخرین۔ تفصیل درج ذیل ہے:

۱- حملیہ شخصیہ یا مخصوصہ: وہ قضیہ ہے جس کا موضوع شخص معین ہو، یعنی جزئی حقیقی ہو، جیسے **زید قائم** اور **هذا إنسان**۔

۲- حملیہ طبعیہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع کلی ہو اور حکم ماہیت پر لگایا گیا ہو، جیسے **الإنسانُ نوعٌ والحیوان جنسٌ**۔

۳- حملیہ محصورہ یا مسوَّرہ: وہ حملیہ ہے جس کا موضوع کلی ہو، اور حکم کلی کے افراد پر لگایا گیا ہو اور افراد کی مقدار بیان کی گئی ہو، جیسے **کل إنسان حیوان** اور **بعض الحیوان إنسان**۔ پھر محصورہ کی چار قسمیں ہیں، ان کا بیان آگے آئے گا۔

متقدمین کے نزدیک مہملہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع کلی ہو، اور حکم نفس موضوع پر لگایا گیا ہو، کوئی زائد شرط موضوع کے ساتھ ملحوظ نہ ہو، یعنی عموم وخصوص میں سے کسی چیز کا لحاظ نہ کیا گیا ہو، جیسے **الإنسان حیوان**۔

اور متأخرین کے نزدیک مہملہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع کلی ہو، اور حکم کلی کے افراد پر لگایا گیا ہو، مگر افراد کی مقدار بیان نہ کی گئی ہو، جیسے **الإنسان حیوان**۔

وجہ تسمیہ: متقدمین کے نزدیک مہملہ کو مہملہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں شرط زائد کا ذکر چھوڑ دیا گیا ہے، اور متأخرین کے نزدیک مہملہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں افراد کی مقدار کا تذکرہ چھوڑ دیا گیا ہے۔

اور دونوں کی حقیقت میں فرق یہ ہے کہ مہملہ قدمائیہ میں موضوع نفس ماہیت ہوتی ہے، اور مہملہ عند المتأخرین میں موضوع افراد ہوتے ہیں۔

قضیہ مہملہ اور طبعیہ میں فرق: قضیہ طبعیہ میں عنوان میں اطلاق کا اعتبار ہوتا ہے، اس

کو مصنفؒ نے وحدت ذہنیہ سے تعبیر کیا ہے، کیوں کہ یہ اطلاق وعموم صرف ذہن میں پایا جاتا ہے۔ اور مہملہ قدمائیہ میں اطلاق کا اعتبار عنوان میں بھی نہیں ہوتا، اس کی مختصر تعبیر ہے: **الشیئ المطلق** قضیہ طبعیہ کا موضوع ہوتا ہے، اور **مطلق الشیئ** مہملہ قدمائیہ کا موضوع ہوتا ہے۔

الشیئ المطلق: یعنی وہ چیز جس میں اطلاق کا اعتبار کیا گیا ہے یعنی عنوان کی حد تک۔

مطلق الشیئ: یعنی وہ شئ جس کو عام رکھا گیا ہے، یعنی عنوان میں بھی اطلاق کا اعتبار نہیں کیا گیا، اس لیے **الشئ المطلق** پر وہ احکام جاری ہوتے ہیں جن میں اطلاق وعموم کی حیثیت باقی رہتی ہے، جیسے **الإنسان نوع**، مگر **الإنسان کاتب** نہیں کہہ سکتے کیوں کہ کاتب افراد ہوتے ہیں، اطلاق وعموم میں سے کسی چیز کا لحاظ نہیں ہوتا، اس لیے اس پر دونوں قسم کے احکام جاری ہوسکتے ہیں، **الإنسان نوع** بھی کہہ سکتے ہیں اور **الإنسان کاتب** بھی۔

محصورہ کی وجہ تسمیہ: محصورہ کو محصورہ اس لیے کہتے ہیں کہ حکم میں افراد کا احاطہ کیا جاتا ہے۔ اور لفظ محصورہ کے معنی ہیں: گھیرا ہوا، اور چوں کہ اس میں "سور" مذکور ہوتا ہے اس لیے اس کو مسوَّرہ بھی کہتے ہیں..... لفظ سور: سور البلد سے ماخوذ ہے، اور سور البلد اس دیوار کو کہتے ہیں جو شہر کی چاروں طرف بنائی جاتی ہے جو پورے شہر کو گھیرے ہوئے ہوتی ہے...... چنانچہ جس لفظ کے ذریعہ موضوع کے افراد کی تعداد بیان کی جاتی ہے اسے "سور" کہتے ہیں۔

سور عام طور پر موضوع کی جانب میں ذکر کیا جاتا ہے، جیسے **کل إنسان حیوانٌ**، مگر کبھی خلافِ اصل اس کو محمول کی جانب میں بھی ذکر کر دیتے ہیں اس وقت قضیہ محصورہ کا نام مسوَّرہ کے بجائے "منحرفہ" ہوجاتا ہے، جیسے **زید بعض الإنسان**۔

فائدہ: متأخرین کے نزدیک مہملہ میں حکم افراد پر ہوتا ہے، اور افراد کی مقدار متعین نہیں ہوتی، اس لیے قضیہ مہملہ اور قضیہ محصورہ جزئیہ دونوں برابر ہوتے ہیں۔ اور دونوں میں تلازم مانا گیا ہے، یعنی جہاں مہملہ ہوگا وہاں محصورہ جزئیہ ضرور ہوگا، اور جہاں محصورہ جزئیہ پایا

جائے گا وہاں مہملہ ضرور پایا جائے گا، کیوں کہ مہملہ کے تحقق کے لیے بھی بعض افراد پر حکم کافی ہے، اور جزئیہ میں بھی بعض افراد ہی پر حکم ہوتا ہے اور غالبًا یہی تلازم دیکھ کر قدماء نے اِس مہملہ کا انکار کیا ہے، کیوں کہ جب محصورہ جزئیہ سے کام چل جاتا ہے تو پھر ایک علاحدہ قضیہ مہملہ ماننے کی ضرورت کیا ہے؟ اس لئے قدماء نے مہملہ کی حقیقت علاحدہ تجویز کی، جو ایک مستقل قضیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

اعْلَمْ أنَّ مذهبَ أهلِ التَّحقيقِ: أن الحكمَ في المحصورة على نفسِ الحقيقةِ، لأنها الحاصلةُ في الذهنِ حقيقةً، والجزئياتُ معلومةٌ بالعرضِ، فليستْ محكوماً عليها إلا كذلكَ.

ورُبَّمَا يَتَرَاءٰى أَنَّهُ لو كان كذلك لَاقْتَضٰى الإيجابُ وجودَ الحقيقةِ حقيقةً، فإن المثبتَ له: هو المحكومُ عليه حقيقةً، مع أنها قد تكون عدميةً، بل سلبيةً.

فالحقُّ: أن الأفرادَ وإن كانت معلومةً بالوجه، لكنها محكومٌ عليها حقيقةً، ألا ترى إلى الوضعِ العام والموضوعِ له الخاصُ، فإن المعلومَ بالوجه هو الموضوعُ له حقيقةً.

فالجواب: أن مفادَ الإيجابِ مطلقاً: هو الثبوتُ مطلقاً، فكلُّ حكمٍ ثابتٌ للأفراد: ثابتٌ للطبعيةِ في الجُمْلَةِ.

اَمَّا أَنَّهُ لِمَاذَا أَوَّلاً وبالذاتِ، للطبعيةِ أو للفردِ؟ فمفهومٌ زائدٌ على الحقيقةِ، فَتَأَمَّلْ.

ترجمہ: جان لیجئے کہ اہلِ تحقیق (محققین) کا مذہب یہ ہے کہ محصورہ میں حکم ماہیت ہی پر ہوتا ہے، اس لیے کہ ماہیت ہی حقیقتاً ذہن میں آنے والی چیز ہے، اور ماہیت کے افراد بالعرض جانے جاتے ہیں، پس نہیں ہوتیں جزئیات محکوم علیہ مگر اسی طرح (یعنی جزئیات وافراد بالعرض ہی محکوم علیہ ہوتے ہیں، بالذات محکوم علیہ نہیں ہو سکتے)

اور کبھی دکھتا ہے کہ اگر بات ایسی ہوتی (یعنی محکوم علیہ بالذات ماہیت ہوتی) تو ایجاب (یعنی قضیہ موجبہ) حقیقتاً ماہیت کے پائے جانے کا تقاضہ کرتا اس لیے کہ مثبت لہ: محکوم علیہ بالذات ہی ہوتا ہے، حالاں کہ ماہیت کبھی عدمی چیز ہوتی ہے، بلکہ منفی ہوتی ہے۔

پس صحیح بات یہ ہے کہ افراد اگر چہ معلوم بالعرض ہیں، مگر وہی محکوم علیہ بالذات ہیں، کیا نہیں دیکھتے آپ وضع عام، اور موضوع لہ خاص کو (یعنی اسمائے اشارہ اور ضمیروں کو) پس بیشک (ان میں) معلوم بالعرض ہی موضوع لہ بالذات ہوتا ہے۔

پس جواب یہ ہے کہ مطلق ایجاب (خواہ وہ موجبہ محصلہ ہو، یا معدولۃ الموضوع، یا موجبہ سالبۃ الموضوع سب) کا مفاد مطلقاً ثبوت ہی ہے (یعنی سب کے لیے مطلق ثبوت کافی ہے، خواہ بالذات ہو یا بالواسطہ) پس ہر وہ حکم جو افراد کے لیے ثابت ہوتا ہے وہ ماہیت کے لیے بھی ثابت ہوتا ہے، کسی نہ کسی درجہ میں۔

رہی یہ بات کہ وہ ثبوت کس چیز کے لئے اولا اور بالذات ہوتا ہے: ماہیت کے لیے یا فرد کے لیے؟ تو یہ ماہیت سے ایک زائد بات ہے (جس کا موجبہ میں اعتبار نہیں) پس خوب غور کر لیجئے۔

قضیہ محصورہ میں حکم ماہیت پر لگتا ہے یا افراد پر؟

اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ محققین کی رائے یہ ہے کہ نفس ماہیت پر حکم لگتا ہے۔ اور بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ افراد پر حکم لگتا ہے، یعنی محققین کے نزدیک محکوم علیہ بالذات ماہیت ہوتی ہے اور دوسرے فریق کے نزدیک افراد ہوتے ہیں۔

محققین (جیسے علامہ دوّانی، مرزا جان، میر باقر، میر زاہد، بحر العلوم وغیرہ) کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کے بالذات محکوم علیہ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ بالذات معلوم ہو، اور حقیقتاً معلوم: امر ذہنی ہوتا ہے، امر خارجی نہیں ہوتا، اور ذہن میں ماہیت ہی پائی جاتی ہے، ماہیت کے افراد کا وجود صرف خارج میں ہوتا ہے، اس لیے ماہیت ہی معلوم بالذات ہوگی، پس وہی محکوم علیہ بالذات ہوگی اور افراد محکوم علیہ بالعرض ہونگے، کیوں کہ

وہ معلوم بالعرض ہیں۔

اعتراض: محققین کے مذہب پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ قضیہ موجبہ میں ایک چیز کا دوسری چیز کے لیے ثبوت ہوتا ہے، اور ایک چیز کو دوسری چیز کے لیے اس وقت ثابت کیا جا سکتا ہے جب پہلے مثبت لہٗ ثابت ہو، یعنی جس چیز کے لیے کوئی چیز ثابت کی جارہی ہے اس کا وجود پہلے ضروری ہے، اس کے بغیر موجبہ صادق نہیں آسکتا، اور جو چیز مثبت لہٗ ہوتی ہے وہی محکوم علیہ ہوتی ہے، پس محکوم علیہ کا وجود بھی قضیہ موجبہ میں ضروری ہوگا۔ اب اگر محکوم علیہ بالذات ماہیت کو مانا جائے جیسا کہ محققین کہتے ہیں تو ہر قضیہ موجبہ میں اس کو موجود ماننا پڑے گا، حالاں کہ موجبہ معدولۃ الموضوع میں ماہیت عدمی چیز ہوتی ہے، جیسے **اللَّاحيُّ جمادٌ** اور موجبہ سالبۃ الموضوع میں ماہیت سلبی ہوتی ہے، جیسے **کل مالیس بحی فھو جماد**، پس ان دونوں قضیوں میں محکوم علیہ نہیں پایا جاتا، پھر بھی موجبہ صادق ہے، پس ثابت ہوا کہ ماہیت کو محکوم علیہ بالذات ماننا درست نہیں، اور اہلِ تحقیق کا مذہب خلافِ تحقیق ہے۔

پس حق مذہب: یہ ہے کہ افراد (جزئیات) ہی کو محکوم علیہ بالذات قرار دیا جائے، اگرچہ وہ معلوم بالعرض ہیں، کیوں کہ محکوم علیہ بالذات کے لیے معلوم بالذات ہونا ضروری نہیں، جیسے اسمائے اشارہ اور ضمائر جن میں وضع عام اور موضوع لہ خاص ہوتا ہے، ان میں معلوم بالذات مفہوم کلی ہوتا ہے مگر محکوم علیہ یعنی موضوع لہ مفہوم کلی کے افراد وجزئیات ہوتے ہیں، حالاں کہ وہ معلوم بالعرض ہیں، کیوں کہ وہ مفہوم کلی کے واسطہ سے جانے جاتے ہیں۔

اعتراض کا خلاصہ: یہ ہے کہ کسی چیز کو حقیقتاً محکوم علیہ بنانے کے لیے یہ بات قطعاً ضروری نہیں کہ ہم اس کو بالذات جانتے ہوں، بلکہ اگر ہم اس کو بالعرض جانتے ہوں تب بھی وہ محکوم علیہ بالذات بن سکتی ہے، اور قضیہ محصورہ میں ماہیت کو محکوم علیہ بالذات ماننے کی صورت میں موجبہ معدولۃ الموضوع اور موجبہ سالبۃ الموضوع کے ذریعہ اعتراض وارد ہوتا ہے، اس لیے ماہیت کو محکوم علیہ بالذات ماننے کے بجائے اس کی جزئیات وافراد کو محکوم علیہ

بالذات ماننا چاہئے، اگر چہ وہ معلوم بالعرض ہیں۔

جواب: بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ آپ کا یہ فرمانا کہ مثبت لہ اور محکوم علیہ دونوں متحد ہوتے ہیں، یہ بات صحیح نہیں، دونوں میں اتحاد نہیں ہوتا، کیوں کہ ایسا ممکن ہے کہ ایک چیز محکوم علیہ بالذات ہو، مگر وہ مثبت لہ بالذات نہ ہو، مثلاً جالس السفينة متحرك میں محکوم علیہ بالذات جالس ہے دراں حالیکہ وہ مثبت لہ بالذات نہیں، کیوں کہ حرکت بالذات کشتی کے لیے ہے، جالس کے لئے بالعرض ہے۔

اسی طرح قضیہ موجبہ معدولۃ الموضوع اور قضیہ سالبۃ الموضوع میں محکوم علیہ بالذات ماہیت ہی ہوتی ہے، مگر وہ مثبت لہ بالذات نہیں، بلکہ افراد کے واسطہ سے وہ مثبت لہ ہے، کیوں کہ جو حکم موضوع کے افراد کے لیے ثابت ہوتا ہے وہ موضوع کی ماہیت کے لیے بھی ثابت ہوتا ہے، اور قضیہ موجبہ میں موضوع بننے کے لیے صرف یہ ضروری ہوتا ہے کہ مثبت لہ ثابت ہو، خواہ بالذات ثابت ہو یا بالعرض، اور ماہیت بالعرض ثابت ہوتی ہے، پس مذکورہ بالا دونوں قضیوں میں اس کو موضوع بنانے میں کیا اشکال ہے؟ پس اعتراض ختم ہو گیا اور اہلِ تحقیق کا مذہب ثابت ہو گیا۔

المَحْصُوْرَاتُ أربعٌ: الموجبةُ الكليةُ، وسُوْرُها: كلٌّ،ولامُ الاستغراقِ.
والموجبةُ الجزئيةُ، وسورُها: بعضٌ، وواحدٌ.
والسالبةُ الكلية، وسورُها: لاشيئَ، ولاواحدَ، ووُقوعُ النكرةِ تحتُ النَّفْيِ.
والسالبةُ الجزئيةُ، وسورُها: ليس كلٌّ، وليسَ بعضُ، وبعضُ ليسَ.
وفى كل لُغَةٍ سورٌ يَخُصُّهَا.

ترجمہ: محصورات چار ہیں: ا- موجبہ کلیہ، اور اس کا سور کُلٌّ اور لام استغراق ہیں ۲- موجبہ جزئیہ، اور اس کا سور بعض اور واحد ہیں۔ ۳- سالبہ کلیہ، اور اس کا سور لاشئ، لا واحد اور نکرہ کا نفی کے تحت آنا ہیں۔ ۴- اور سالبہ جزئیہ، اور اس کا سور لیس کل: لیس

بعض اور بعض لیس ہیں۔ اور ہر زبان میں سور ہوتا ہے جو اس زبان کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔

قضیہ محصورہ کی تقسیم

یہاں یہ بات ذہن نشیں کرلیں کہ علوم وفنون میں صرف قضایا محصورہ کا اعتبار ہے، کیوں کہ شخصیہ: جزئیہ میں داخل ہے، اور مہملہ اور طبعیہ کا علوم میں اعتبار نہیں، کیوں کہ وہ قلیل الجدویٰ (غیر مفید) ہیں، اس لئے علوم وفنون میں مستقل طور پر صرف قضایا محصورہ کا اعتبار کیا گیا ہے۔

قضیہ محصورہ کی چار قسمیں ہیں: موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ۔ تفصیل درج ذیل ہے:

۱- موجبہ کلیہ: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے ہر ہر فرد کے لیے ہو۔ اس کے دو سور ہیں: کُلٌّ اور لام استغراق، جیسے **کل إنسان حیوان** اور **إن الإنسان لفی خسر** (جب کہ الف لام استغراقی ہو)

۲- موجبہ جزئیہ: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے بعض افراد کے لیے۔ اس کے دو سور ہیں: بعضٌ اور واحدٌ، جیسے **بعض الحیوان إنسان** اور **واحد من الحیوان إنسان**۔

۳- سالبہ کلیہ: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں محمول کی موضوع کے تمام افراد سے نفی کی گی ہو، اس کے تین سور ہیں: **لاشیئ**، **لاواحد** اور نکرہ کا تحت النفی آنا، جیسے **لاشیئ من الإنسان بحجر** اور **لاواحد من الإنسان بحجر** اور **ما من إنسان حجرٌ**۔

۴- سالبہ جزئیہ: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں محمول کی موضوع کے بعض افراد سے نفی کی گئی ہو، اس کے بھی تین سور ہیں: **لیس کل**، **لیس بعض** اور **بعض لیس**، جیسے **لیس کل حیوان إنساناً**، **لیس بعض الحیوان إنساناً** اور **بعض الحیوان لیس بإنسان**۔

اور سالبہ جزئیہ کے تینوں سوروں میں فرق یہ ہے کہ **لیس کل** ایجاب کلی کے رفع پر

مطابقۃً دلالت کرتا ہے، اور سلب جزئی پر بالالتزام، اور لیس بعض اور بعض لیس کی دلالت سلب جزئی پر بالمطابقت ہے، اور رفع ایجاب کلی پر بالالتزام، اور لیس بعض اور بعض لیس میں فرق یہ ہے کہ لیس بعض کبھی سلب کلی کے لیے بھی آتا ہے اور بعض لیس اس کے لئے نہیں آتا۔

دوسرا فرق: یہ ہے کہ بعض لیس کبھی موجبہ معدولہ کا سور بن جاتا ہے، اور لیس بعض اس کا سور نہیں بنتا۔

فائدہ: سور صرف عربی زبان میں نہیں ہوتا، بلکہ ہر زبان میں ایسے مخصوص الفاظ ہیں جو قضایا محصورہ کا سور بنتے ہیں۔

تَبْصِرَةٌ: قد جَرَتْ عادتُهم بأنهم يُعَبِّرُوْنَ عن الموضوع بِـ جَ، وعن المحمولِ بِـ بَ، والأَشْهَرُ التَّلَفُّظُ بهما اسمًا مُرَكَّبًا، كالمُقَطَّعاتِ القرآنيةِ، ويَدُلُّ على ذلك أَنَّهُمْ يُعَبِّرُوْنَ بالجيمِ والجيميَّةِ، والباءِ والبا ئِـيَّةِ.

وبالجُملة إذا أرادوا التَّعْبيرَ عن الموجبةِ الكلية مَثَلاً إجراءً للأحكامِ، جَرَّدُوْهَا عن الموادِ، دَفْعًا لَتَوَهُّمِ الإِنْحِصَارِ، وَقَالوا: كُلُّ ج بَ.

ترجمہ: تبصرہ (آنکھیں کھولنے والا مضمون) مناطقہ کی عادت جاری ہے کہ وہ موضوع کو ج سے اور محمول کو ب سے تعبیر کرتے ہیں، اور زیادہ مشہور ان دونوں کا تلفظ کرنا ہے، اسمائے مرکبہ کے طور پر قرآنی حروفِ مقطعات کی طرح اور اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ مناطقہ جیم اور جیمیت اور با اور بائیت سے تعبیر کرتے ہیں۔

بہر حال جب مناطقہ نے مثال کے طور پر موجبہ کلیہ کو تعبیر کرنا چاہا احکام کو جاری کرنے کے لیے تو اس کو خصوصی مادوں سے خالی کر لیا انحصار کے خیال کو دفع کرنے کے لیے اور کہا کلُّ ج، ب۔

قولہ: تبصرۃ: یہ فصل کی طرح ذیلی عنوان ہے۔ تبصرہ کے معنی ہیں: آنکھیں کھولنے والا مضمون، کیوں کہ اس کے ذیل میں بیان ہونے والے مباحث طالب علم کے لیے

بصیرت کا باعث ہیں، اس لیے ان کو تبصرہ کا عنوان دیا گیا ہے۔

ج، ب کی اصطلاح

مناطقہ کی عادت ہے کہ وہ قضایا محصورہ میں موضوع کو ج سے اور محمول کو ب سے تعبیر کرتے ہیں، پس **کل ج ب** کا مطلب ہے **کل موضوع محمول**، اور یہ طریقہ اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ مادہ کی تخصیص کا وہم پیدا نہ ہو، یعنی اگر موضوع اور محمول کے لیے کوئی خاص لفظ لا کر اس پر احکام جاری کریں گے تو ہو سکتا ہے کوئی عقل کا کورا خیال کرے کہ یہ احکام صرف اسی مثال کے لیے ہیں، دوسری جگہ جاری نہ ہونگے، اس لیے خاص مثال چھوڑ کر مناطقہ نے عام تعبیر اختیار کی، مثلاً وہ موجبہ کلیہ کی مثال میں **کل إنسان ناطق** کے بجائے **کل ج ب** کہتے ہیں، تا کہ یہ مثال عام ہو جائے۔ اس کی نظیر علم صرف میں **فَعَلَ** کے ذریعہ گردانیں کرنا ہے، یہ ایک وزن تجویز کیا گیا ہے تا کہ طالب علم اس وزن پر جتنی چاہے گردانیں کرتا چلا جائے۔

دوسرا مقصد: اس تعبیر کو اختیار کرنے میں اختصار پیش نظر ہے، **کما هو ظاهر** اور حروفِ تہجی میں سے الف چوں کہ ساکن ہے، اس کا تلفظ ممکن نہیں، اس لیے اس کو نہیں لیا، اس کے بعد والا حرف ب لیا، پھر ت اور ث: ب کے مشابہ ہیں، اس لیے ان کو چھوڑ کر ج کو لیا، اور ترتیب الٹ کر موضوع کے لیے ج اور محمول کے لیے ب اس لیے تجویز کئے گئے کہ کسی کا ذہن ان کے معانی اصلیہ کی طرف نہ جائے، یعنی کوئی ان کو حروف تہجی نہ سمجھ لے، بلکہ فوراً سمجھ جائے کہ ان حروف سے کچھ اور مقصود ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ ج اور ب کا تلفظ کس طرح کرنا چاہئے؟ اس میں اختلاف ہے، ایک رائے یہ ہے کہ جس طرح یہ بسیط لکھے جاتے ہیں اسی طرح ان کا تلفظ بھی اسم بسیط کے طور پر ہونا چاہئے، کیوں کہ قاعدہ یہ ہے کہ جو کلمہ جس طرح لکھا جاتا ہے اس کو اسی طرح پڑھنا چاہئے، نیز یہ تعبیر اختصار کے لیے ہے، پس اگر ان کا تلفظ اسم مرکب کے طور پر کیا جائے گا تو اختصار باقی نہ رہے گا۔

مصنف رحمہ اللہ ان لوگوں کا رد کرتے ہیں اور فرماتے ہیں: مشہور یہ ہے کہ ان حروف کا تلفظ اسم مرکب کے طور پر کیا جائے، مثلاً کُلٌّ ج ب کو کلٌّ جیمٍ باءٌ پڑھنا چاہئے، اور یہ ضوری نہیں کہ کتابت اور تلفظ میں مطابقت ہو، بارہا کلمہ بسیط لکھا جاتا ہے اور اس کا تلفظ اسم مرکب کے طور پر کیا جاتا ہے، جیسے حروف مقطعات کی کتابت بشکل بسیط ہے اور تلفظ اسمائے مرکبہ کے طور پر کیا جاتا ہے۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ مناطقہ موضوع کے وصف عنوانی کو جیم کے ساتھ اور اس کے مبدأ کو جیمیت کے ساتھ اور محمول کے وصف عنوانی کو باء کے ساتھ اور اس کے مبدأ کو بائیت کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا تلفظ مرکب اسماء کے طور پر ہونا چاہئے۔

نوٹ: مصنف رحمہ اللہ کی دلیل تو ٹھیک ہے مگر لوگوں میں رائج علامہ سیالکوٹی کا مذہب ہے، وہ کل ج ب کو کل جیم باء نہیں پڑھتے۔ بلکہ کل جَابَا پڑھتے ہیں اور اس کی نظیر: حدیث کی کتابوں میں سند میں تحویل کی ح ہے، اس کو حا پڑھتے ہیں، تَحْوِیْلٌ نہیں پڑھتے۔

کتاب یاد کریں

۱- قضیہ حملیہ کی موضوع کی حالت کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں؟ شخصیہ، طبعیہ، محصورۃ اور مہملہ، ہر ایک کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۲- شخصیہ اور محصورہ کے دوسرے نام کیا ہیں؟

۳- مہملہ عند القدماء اور مہملہ عند المتأخرین کی تعریفات مع امثلہ ووجہ تسمیہ بیان کریں اور دونوں کی حقیقت میں فرق بھی بتائیں۔

۴- الشیئ المطلق اور مطلق الشیئ میں کیا فرق ہے؟

۵- محصورہ کی وجہ تسمیہ بیان کریں۔

۶- قضیہ محصورہ میں حکم ماہیت پر لگتا ہے یا افراد پر؟ محققین کے مذہب پر کیا اعتراض

کیا گیا ہے؟ اوراس کا جواب کیا ہے؟

۷- علوم وفنون میں صرف قضایا محصورہ کا اعتبار کیوں ہے؟

۸- قضیہ محصورہ کی چار قسمیں کیا ہیں؟ ان کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں اور ہر ایک کا سور بھی بتلائیں۔

۹- ج، ب کی اصطلاح کا کیا مطلب ہے؟ اور یہ اصطلاح کیوں استعمال کی جاتی ہے؟

فههنا أربعةُ أمورٍ فَلْنُحَقِّقْ أحكامَها في مباحِثَ.

الأول: إن الكُلَّ بمعنى الكليِّ، مِثْلُ كل إنسانٍ نوعٌ، وبمعنى الكُلِّ المجموعِيِّ، نحو كلُّ إنسانٍ لايَسَعُهُ هذه الدارُ، وبمعنى الكلِّ الأَفْرَادِيِّ، والفرقُ بين المفهوماتِ الثلا ثة ظاهرٌ.

والمعتبرُ في القياساتِ والعلومِ هو المعنى الثالثُ، والْمُشْتَمَلُ عليه هي المحصورةُ.

أَمَّا الأولى: فطبعيةٌ، والثانيةُ: شخصيةٌ أو مهملةٌ، والَّتِيْ اشْتَمَلَتْ على البعضِ المجموعيِّ فمهملةٌ.

ترجمہ: پس یہاں چار چیزیں ہیں، پس چاہئے کہ ثابت کریں ہم ان کے احکام چند مباحث میں۔ پہلی بحث: ۱- بیشک کُلّ: کلی کے معنی میں آتا ہے، جیسے **کل إنسان نوع**۔ ۲- اور کلّ: کل مجموعی کے معنی میں آتا ہے، جیسے **کل إنسان لایسعه هذه الدار**: اس گھر میں سب لوگوں کی گنجائش نہیں۔ ۳- اور کُلّ: کل اَفرادی کے معنی میں آتا ہے۔ اور فرق تینوں مفہوموں میں واضح ہے...... اور قیاسات اور علوم میں معتبر تیسرے معنی (کل افرادی) ہیں، اور جو قضیہ کل افرادی پر مشتمل ہوتا ہے وہی محصورہ ہوتا ہے...... رہا پہلا قضیہ (جو کل بمعنی کلی ہوتا ہے) وہ طبعیہ ہے اور دوسرا قضیہ (جو کل: کل مجموعی کے معنی میں ہوتا ہے) شخصیہ ہے یا مہملہ ہے، اور وہ قضیہ جو بعض مجموعی پر مشتمل ہوتا ہے وہ

مہملہ ہے۔

تشریح: قضیہ محصورہ موجبہ کلیہ کی مثال کل ج ب میں چار امور تحقیق طلب ہیں: (۱) کل (۲) ج ب (۳) ج کا افراد پر صادق آنا (۴) ب کا افراد پر صادق آنا۔ اس لیے چار مباحث میں چاروں باتوں کی تحقیق ہے۔

کلّ کی بحث

لفظِ کل مشترک لفظ ہے اور تین معانی میں استعمال کیا جاتا ہے، اس وجہ سے اس کے تین نام ہیں: کل کلّی، کل مجموعی اور کل افرادی:

۱-کل کلی: وہ کُلّ ہے جس کے ذریعہ کسی ماہیت پر حکم لگایا گیا ہو، بالفاظ دیگر جس کا مدخول کلی ہو، جیسے کل إنسان نوع اس میں انسان کلی پر نوع ہونے کا حکم لگایا گیا پس یہ کل: کُلّی ہے۔

۲-کل مجموعی: وہ کل ہے جس سے کسی ماہیت کے سارے افراد پر حکم لگایا گیا ہو، جیسے **کل إنسان لایسعه هذه الدار** (انسان کے تمام افراد کے لیے اس گھر میں گنجائش نہیں)

۳-کل افرادی: وہ کل ہے جس کے ذریعہ کسی ماہیت کے ہر ہر فرد پر حکم لگایا گیا ہو، جیسے کل إنسان حیوان اس میں انسان کے ہر ہر فرد کے لیے حیوانیت ثابت کی گئی ہے۔

فائدہ: کل مجموعی کا مدخول اگر کلی ہو تو کل کی دلالت افراد پر ہوگی، جیسے **کل إنسان لایسعه هذه الدار** اور اگر اس کا مدخول جزئی ہو تو کل کی دلالت اجزاء پر ہوگی، جیسے **کلُّ زید حَسَنٌ** (یعنی زید کے اجزاء کا مجموعہ خوبصورت ہے)

فرق: تینوں کلّوں میں فرق یہ ہے کہ کل کلی کا انقسام جزئیات کی طرف ہوتا ہے، جیسے انسان: زید، عمر، بکر وغیرہ کی طرف منقسم ہوتا ہے، جو اس کی جزئیات ہیں، اور کل مجموعی کا انقسام اجزاء کی طرف ہوتا ہے، جیسے زید: ہاتھ، پیر، سر وغیرہ کی طرف منقسم ہوتا ہے جو اس کے اجزاء ہیں۔

اور جزئی اور جزء میں فرق یہ ہے کہ جزئی پر کلی کا حمل درست ہوتا ہے، جیسے **زیدٌ إنسانٌ**

اور جزء پر کل کا حمل درست نہیں ہوتا، جیسے الرأسُ زیدٌ کہنا صحیح نہیں۔

اور کل افرادی میں حکم ہر ہر فرد پر لگایا جاتا ہے جبکہ کل کلی اور کل مجموعی میں ہر ہر فرد پر حکم نہیں لگایا جاتا، کل کلی میں تو ماہیت پر حکم لگایا جاتا ہے اور کل مجموعی میں افراد کے مجموعہ پر حکم لگایا جاتا ہے، ہر ہر شخص پر حکم نہیں لگایا جاتا۔

قولہ: والمعتبر: قیاسات اور علوم میں صرف کل افرادی مستعمل ہے، باقی دو کا استعمال نہیں، کیوں کہ یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ علوم میں صرف محصورات کا اعتبار ہے، اور جو قضیہ کل افرادی پر مشتمل ہوتا ہے وہی محصورہ ہوتا ہے، اس لیے وہی معتبر ہے۔

اور جس قضیہ میں پہلا کلّ یعنی کل کلی ہوتا ہے وہ قضیہ طبعیہ کہلاتا ہے، اس لیے کہ اس میں حکم ماہیت پر ہوتا ہے، جیسے کل إنسان نوع اس میں نوع ہونے کا حکم انسان کی ماہیت پر ہے، افراد پر نہیں، اور علوم میں قضیہ طبعیہ معتبر نہیں، اور جو قضیہ کل مجموعی پر مشتمل ہوتا ہے وہ یا تو قضیہ شخصیہ ہوتا ہے یا مہملہ اور دونوں کا علوم میں اعتبار نہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کل مجموعی کا مضاف الیہ جزئی ہو تو وہ قضیہ شخصیہ ہوتا ہے، جیسے کل زید حسنٌ کیوں کہ کسی شخص کے اجزاء کا مجموعہ بھی شخص ہی ہوتا ہے۔ اور اگر مضاف الیہ کلی ہو تو وہ قضیہ مہملہ ہوتا ہے، جیسے کل إنسان نوع کیوں کہ انسان کی جزئیات کا مجموعہ اگرچہ شئ واحد ہے مگر اس میں زیادتی اور کمی ہوتی رہتی ہے، پس گویا اس میں تعدد پایا جاتا ہے، اور افراد کی مقدار کا بیان موجود نہیں ہوتا، اس لیے وہ مہملہ ہے اور مہملہ کا علوم وفنون میں اعتبار نہیں۔

نوٹ: علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی کے نزدیک جو قضیہ کل مجموعی پر مشتمل ہوتا ہے وہ بہر صورت شخصیہ ہوتا ہے خواہ مضاف الیہ کلی ہو یا جزئی، اور علامہ تفتازانی کے نزدیک وہ بہر صورت قضیہ مہملہ ہوتا ہے، اور مصنفؒ کے نزدیک وہ علی الاطلاق نہ تو مہملہ ہوتا ہے اور نہ شخصیہ، بلکہ ایک صورت میں مہملہ ہوتا ہے اور ایک صورت میں شخصیہ۔

بعض مجموعی کا حکم: کل مجموعی کی تفصیل تو اوپر آ گئی کہ اس پر مشتمل قضیہ ایک صورت میں مہملہ ہوتا ہے اور ایک صورت میں شخصیہ، مگر جو قضیہ بعض مجموعی پر مشتمل ہوتا ہے وہ بہر صورت

مہملہ ہوتا ہے، خواہ اس کا مضاف الیہ کلی ہو یا جزئی، جیسے بعض الإنسان كاتب بالفعل اور بعض زيد جميل جدًا یہ دونوں قضیے مہملہ ہیں۔

فائدہ: اور جو قضیہ بعض افرادی پر مشتمل ہوتا ہے وہ محصورہ موجبہ جزئیہ ہوتا ہے جیسے بعض الحيوان إنسان۔

الثاني: أن ج لانَعْنِيْ به مَا حقيقتُه ج، ولا ما هو موصوفٌ به، بل أَعَمُّ منهما، وهو: ما يَصْدُقُ عليه ج من الأَفرادِ.

ترجمہ: دوسری بحث یہ ہے کہ ج سے ہم وہ افراد مراد نہیں لیتے جن کی ماہیت ج ہے، اور نہ وہ افراد مراد لیتے ہیں جو ج کے ساتھ متصف ہیں، بلکہ ان دونوں سے عام معنی مراد لیتے ہیں اور وہ: وہ افراد ہیں جن پر ج صادق آتا ہے (من الأفراد: ما کا بیان ہے)

ج کا مصداق کس قسم کے افراد ہوتے ہیں؟

دوسری بحث ج کے بارے میں ہے کہ اس کا مصداق کس قسم کے افراد ہوتے ہیں؟ بالفاظ دیگر: قضیہ محصورہ کا موضوع کیا چیز ہوتی ہے؟ اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے پہلے یہ بات جان لینی چاہئے کہ موضوع کے افراد کے اعتبار سے قضیہ محصورہ تین طرح کا ہوتا ہے:

۱- وہ محصورہ: ہے جس میں موضوع اس کے افراد کی پوری ماہیت ہوتی ہے، جیسے كل إنسان حيوان: اس میں انسان اپنے افراد زید، عمر، بکر وغیرہ کی پوری حقیقت ہے۔

۲- وہ محصورہ: ہے جس میں موضوع اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہوتا ہے، جیسے كل ناطق إنسان: اس میں ناطق اپنے افراد زید، عمر، بکر وغیرہ کی ماہیت کا جزء ہے، کیوں کہ افراد کی پوری ماہیت حیوان ناطق ہے۔

۳- وہ محصورہ: ہے جس میں موضوع اپنے افراد کی ماہیت پر عارض ہونے والا وصف ہوتا ہے، یعنی حقیقت سے خارج ہوتا ہے اور لازم ہوتا ہے، جیسے كل ضاحك إنسان: اس میں ضاحك اپنے افراد زید، عمر، بکر وغیرہ کی ماہیت سے خارج ہے، اور عارض ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ اس مبحث ثانی میں مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ قضیہ محصورہ میں جو موضوع کو ج سے تعبیر کرتے ہیں، تو ج سے مراد عام ہے، جو مذکورہ بالا تینوں صورتوں کو شامل ہے، ج سے خاص مفہوم مراد لینا جو بعض اقسام کو شامل ہو اور بعض کو شامل نہ ہو: درست نہیں، چناں چہ فرماتے ہیں کہ ج سے صرف وہ افراد مراد نہیں ہوتے جن کی حقیقت ج ہے، یعنی صرف پہلی قسم مراد نہیں ہوتی، کیوں کہ اس صورت میں دوسری اور تیسری قسمیں خارج ہوجائیں گی، اور ان پر جو قضیہ مشتمل ہوگا وہ محصورہ نہ ہوگا، وھو باطل۔ اسی طرح ج سے صرف وہ افراد بھی مراد نہیں ہوتے جن کے لیے وصفِ موضوع جزء ہوتا ہے، ورنہ پہلی اور تیسری قسمیں خارج ہوجائیں گی، اسی طرح صرف وہ افراد بھی مراد نہیں ہوتے جن کی ماہیت سے وصفِ موضوع خارج ہوتا ہے اور لازم ہوتا ہے، اس صورت میں پہلی دونوں قسمیں خارج ہوجائیں گی، بلکہ ج سے ایسے عام معنی مراد ہوتے ہیں جو تینوں قسموں کو شامل ہوتے ہیں، یعنی وہ افراد جن پر ج صادق آئے، یہ ایک ایسا عام عنوان ہے جو تینوں قسموں کو شامل ہے۔

نوٹ: مصنفؒ نے دوسری قسم صراحتاً بیان نہیں کی، بلکہ موصوف بہ میں اس کو بھی مراد لے لیا ہے، اس صورت میں وصف: حقیقت کا مقابل ہوگا۔ یا دوسری صورت کو حقیقت کے تحت داخل کیا جائے، کیوں کہ ماہیت کا جزء بھی من وجہٍ حقیقت ہوتا ہے، اس صورت میں ما حقیقتہ ج سے پہلی دونوں قسموں کی نفی ہوجائے گی۔

وتلك الأفرادُ قد تكونُ حقيقيةً، كالأفرادِ الشخصيةِ والنوعيةِ، وقد تكونُ اعتباريةً، كالحيوان الجنسِ، فإنه أَخَصُّ من مطلقِ الحيوانِ، إلا أن المُتَعَارَفَ في الاعتبار: القسمُ الأولُ.

ترجمہ: اور وہ افراد (جن پر ج صادق آتا ہے) کبھی حقیقی ہوتے ہیں، جیسے افراد شخصیہ اور افرادِ نوعیہ، اور کبھی وہ افراد اعتباری ہوتے ہیں، جیسے الحیوانُ الجنس، کیوں کہ وہ مطلق حیوان سے خاص ہے (مقید: مطلق سے خاص ہوتا ہے) مگر عام طور پر معتبر

پہلی قسم ہے۔

تشریح: موضوع یعنی جن افراد پر ج صادق آتا ہے، ان کی دو قسمیں ہیں: حقیقی اور اعتباری، پھر حقیقی کی دو قسمیں ہیں: شخصی اور نوعی۔ پس کل تین قسمیں ہوئیں: حقیقی شخصی، حقیقی نوعی اور اعتباری۔ تفصیل درج ذیل ہے:

۱- حقیقی شخصی: اگر موضوع: نوع، فصلِ قریب یا خاصہ ہو تو اس کے افراد حقیقی شخصی ہونگے، جیسے **کل إنسان حیوان** (نوع) **کل ناطق حیوان** (فصل قریب) **کل کاتب حیوان** (خاصہ)

۲- حقیقی نوعی: اگر موضوع: جنس، فصلِ متوسط یا عرض عام ہو تو اس کے افراد حقیقی نوعی ہونگے، جیسے **کل حیوان جسم** (جنس) **کل حساس جسم** (فصل متوسط) **کل ماش جسم** (عرض عام)

وجہ تسمیہ: ان دونوں قسموں کے افراد کو حقیقی اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان افراد کا افراد ہونا مبنی بر حقیقت ہے، پہلی قسم کی تینوں مثالوں میں انسان، ناطق اور کاتب: حیوان کے واقعی افراد ہیں، اسی طرح دوسری قسم کی مثالوں میں حیوان، حساس اور ماشی: جسم کے واقعی افراد ہیں، اعتبارِ معتبر اور لحاظِ لاحظ کے تابع نہیں۔

۳- اعتباری افراد: وہ ہیں جن کا افراد ہونا اعتبارِ معتبر پر موقوف ہو، اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں موضوع کوئی ایسی کلی ہوتی ہے جو کسی قید کے ساتھ مقید ہوتی ہے، جیسے **الحیوانُ الجنس** اور **الإنسانُ النوع** اور **الکاتب الخاصةُ** اور **الماشِي العَرْضُ العامُّ**: ان مثالوں میں جنس حیوان کا مطلق حیوان کا فرد ہونا حقیقت کے اعتبار سے نہیں، بلکہ عقل کے اعتبار کرنے کی بنا پر ہے۔

نوٹ: افراد اعتباریہ بھی اگرچہ موضوع کے افراد ہوتے ہیں، مگر علوم حکمیہ میں اعتبار صرف افرادِ حقیقیہ کا ہے، خواہ وہ شخصیہ ہوں یا نوعیہ، کیوں کہ علوم وفنون میں موجودات واقعیہ کے احوال سے بحث ہوتی ہے، نہ کہ موجودات اعتباریہ سے۔

ثم الفارابيُّ اعْتَبَرَ صدقَ عُنوانِ الموضوعِ على ذا تِه بالإمكانِ، حتى يَدْخُلَ فى كل أسودَ الروميُّ، والشيخُ لما وَجَدَه مخالفاً للعُرفِ واللغةِ: اعْتَبَرَ صدقَه عليها بِالْفَعْلِ فى الوجودِ الخارجيّ أو فى الفرضِ الذِّهْنيِّ، بِمعنىٰ أَنَّ العقلَ يَعْتَبِرُ اتِّصَافَها بِأَنَّ وجودَها بالفعلِ فى نفس الأَمْرِ يَكونُ كذا، سَوَاءٌ وُجِدَ أو لم يُوْجَدْ، فالذاتُ الخَالِيَةُ عن السَّوَادِ دائمًا لاَتَدْخُلُ فى كل أسودَ على رأيِ الشيخِ، ومن قال بدخولِها على رأيِه: فقد غَلَطَ مِنْ قِلَّةِ تَدَبُّرِهِ فى بعض عباراتِه، نَعَمْ الذواتُ المعدومةُ التى هى أسودُ بالفعلِ بعدَ الوجودِ داخلةٌ فيه.

ترجمہ: پھر فارابی نے اعتبار کیا ہے: موضوع کے وصفِ عنوانی کے صادق آنے کا موضوع کی ذات پر امکان عام کے ساتھ، چنانچہ کلُّ أسود میں رومی بھی داخل ہوجائے گا۔اور شیخ نے جب اس بات کو عرف اور زبان کے محاورات کے خلاف پایا تو انھوں نے اعتبار کیا وصف عنوانی کے صادق آنے کا ذات موضوع پر بالفعل (یعنی تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں) وجودِ خارجی میں یا وجودِ ذہنی میں، بایں معنی کہ عقل ذات کے اتصاف کو معتبر قرار دے، بایں طور کہ ذات کا وجود بالفعل نفس الامر میں ایسا ہو، خواہ وہ پایا جائے یا نہ پایا جائے، پس وہ ذات جو ہمیشہ سیاہی سے خالی ہے کل أسود میں داخل نہ ہوگی۔شیخ کے قول کے مطابق اور جو قائل ہے ان افراد کے داخل ہونے کا شیخ کی رائے پر تو یقیناً اس نے غلطی کی، اس کے کم غور کرنے کی وجہ سے شیخ کی بعض عبارتوں میں، ہاں وہ افراد جو معدوم ہیں، جو وجود کے بعد بالفعل سیاہ ہونگے: وہ موضوع میں داخل ہیں۔

تشریح: یہاں سے ایک بہت ہی اہم اختلافی مسئلہ بیان کیا جارہا ہے جس میں فارابی اور شیخ ابوعلی بن سینا کا اختلاف ہے:

یاد رکھنا چاہئے کہ موضوع کو جس لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے اس میں جو صفتی معنی ہوتے ہیں ان کا لحاظ کرکے موضوع کے وصف کو وصفِ عنوانی کہتے ہیں، خواہ وہ وصف موضوع

کے افراد کے لیے ذاتی ہو، جیسے کل إنسان حیوان میں انسانیت اس کے افراد زید، عمر، بکر وغیرہ کے لیے ذاتی وصف ہے، اور خواہ وہ وصف عارضی ہو، جیسے کل کاتب حیوان میں کتابت کاتب کے افراد کے لیے عارضی وصف ہے یعنی ان افراد کی ماہیت میں داخل نہیں۔

اب مسئلہ سمجھنا چاہئے: فارابی اور ابن سینا میں اختلاف ہے کہ موضوع کے وصفِ عنوانی کا موضوع کی ذات پر صرف بالامکان صادق آنا کافی ہے یا بالفعل صادق آنا بھی ضروری ہے؟

فارابی کے نزدیک: بالامکان العام صدق کافی ہے یعنی اگر موضوع کا کوئی ایسا فرد ہے جس پر وصفِ عنوانی کا صادق آنا ممکن ہے، محال نہیں تو وہ موضوع کا فرد بن سکتا ہے، مثلاً کل أسودٌ حبشیٌّ کا حکم رومی (گورے آدمی) کو بھی شامل ہوگا، کیوں کہ رومی اگرچہ کالا نہیں، مگر اس کا کالا ہونا ممکن ہے، محال نہیں۔

اور شیخ ابن سینا کہتے ہیں: وصفتِ عنوانی کا ذاتِ موضوع پر بالفعل صادق آنا ضروری ہے، بالفعل کا مطلب ہے: وہ وصف تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے میں اس ذات پر بصادق آتا ہو پس وہ چیز موضوع کا فرد بن سکتی ہے، ورنہ نہیں، پس رومی پر اسود کا صدق چوں کہ کسی زمانہ میں نہیں ہوتا اس لیے وہ اسود کے تحت داخل نہیں ہوگا۔

دوسری مثال: کل نَبِیّ معصومٌ: ایک قضیہ ہے، اس کا موضوع: کل نَبِیٍّ ہے، اور وصفِ عنوانی نبوت ہے، پس جو ذوات نبوت کے ساتھ متصف ہو چکی ہیں: ابن سینا کے نزدیک وہی موضوع کے افراد ہیں۔ اور فارابی کے مذہب پر ختم نبوت سے پہلے ہر انسان اس کا مصداق بن سکتا تھا، کیوں کہ ہر انسان کا نبی ہونا ممکن تھا۔

البتہ شیخ ابن سینا کے نزدیک اس کی گنجائش ہے کہ جس فرد پر موضوع صادق آرہا ہے، اس فرد کا خارج میں موجود ہونا ضروری نہیں، بلکہ اس کا وجود ذہنی بھی کافی ہے، اگرچہ وہ وجودِ ذہنی فرضی ہو، مثلاً کل إنسان حیوان میں حیوان ہونے کا حکم جس طرح انسان کے ان افراد پر ہے جو خارج میں موجود ہیں، اسی طرح ان افراد پر بھی ہے جو وجود میں آکر

مر گئے یا جو آئندہ وجود میں آئیں گے۔

خلاصہ: فارابی کے نزدیک اتصاف عام ہے، خواہ بالفعل ہو یا بالامکان، اور شیخ کے نزدیک اتصاف بالفعل ضروری ہے، مگر وجود عام ہے، خواہ خارجی ہو یا ذہنی، حقیقی ہو یا فرضی۔

فارابی کا مذہب عرف ولغت کے خلاف ہے، اس لیے کہ جو چیز کسی صفت کے مبدأ کے ساتھ کبھی بھی متصف نہ ہو اس پر اس صفت کا اطلاق نہ تو عرفاً جائز ہے نہ لغۃً، مثلاً جو فرد کبھی بھی سواد کے ساتھ متصف نہ ہوتا ہو اس کو اسود کیسے کہیں گے؟

شبہ: یہاں ایک شبہ یہ پیش آسکتا ہے کہ جب شیخ کے نزدیک وجود ذہنی فرضی بھی کافی ہے تو فارابی اور شیخ میں اختلاف کیا رہا؟ فارابی کے نزدیک رومی: اسود میں اس لیے داخل ہے کہ اس کا کالا ہونا ممکن ہے، اور شیخ کے نزدیک اس لیے داخل ہے کہ اس کو کالا فرض کیا جاسکتا ہے، اور فرض تو محال کو بھی کیا جاسکتا ہے، پس صرف تعبیر کا فرق ہے، (یہ شبہ شارح مطالع اور علامہ تفتازانی کا ہے)

جواب: مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول **بمعنی أن العقل** سے اس شبہ کا جواب دے رہے ہیں کہ بحث وجودِ خارجی یا وجودِ ذہنی حقیقی یا فرضی کی نہیں ہے، بلکہ زیر بحث مسئلہ اتصاف بالفعل اور اتصاف بالامکان کا ہے، اور شیخ نے جو گنجائش پیدا کی ہے اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ جب عقل موضوع کے فرد کا وجود فرض کرلے تو اس کا وصفِ عنوانی کے ساتھ بالفعل نفس الامر میں اتصاف ضروری ہے۔ غرض شیخ نے تعمیم وجود میں کی ہے، اتصاف میں نہیں کی، اور نزاع اتصاف میں ہے، وجود میں نہیں ہے، اس لیے شارح مطالع اور علامہ تفتازانی نے جو فرمایا ہے کہ شیخ کے نزدیک بھی رومی اسود کا فرد ہوسکتا ہے کیوں کہ عقل اس کو وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف فرض کرسکتی ہے، ان حضرات کا یہ فرمانا غلط فہمی پر مبنی ہے، انھوں نے شیخ کی عبارت میں **الفرض الذهنی** کے الفاظ دیکھے جس سے ان کو یہ دھوکا لگا کہ شیخ کی مراد فرضی اتصاف ہے، حالاں کہ شیخ کی مراد فرضی وجود ہے، یعنی وصفِ عنوانی کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ بوقت اتصاف خارج میں

موجود ہو، بلکہ اگر اس وقت وہ معدوم ہو لیکن اس کا وجود فرض کیا جاسکتا ہو اور وہ اپنے وجود کے بعد وصف عنوانی کے ساتھ بالفعل متصف ہوسکتا ہو تو شیخ اس کا اعتبار کر لیتے ہیں، مثلاً حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانہ میں قضیہ کل نبی معصوم سچا تھا، اور وہ تمام انبیاء جو آئندہ پیدا ہو کر بالفعل نبوت کے ساتھ متصف ہونے والے ہیں وہ سب کل نبی کے افراد ہیں، اگرچہ ابراہیم علیہ السلام کے زمانہ تک وہ موجود نہیں ہوئے تھے، اس لیے اس وقت میں ان کا وجود صرف ذہن میں فرض ہی کیا جاسکتا تھا۔ اور فارابی کے مذہب پر تو وہ تمام انسان کل نبی کا فرد بن جائیں گے جو تینوں زمانوں میں سے کسی زمانہ میں وصف نبوت کے ساتھ متصف نہیں ہیں، مگر ان کو وصفِ نبوت کے ساتھ متصف فرض کیا جاسکتا ہے اور یہ بات زبان کے محاورے اور لوگوں کے عرف کے خلاف ہے۔

الثالثُ: الحَمْلُ: اتّحادُ المتغايِرَيْنِ في نحوٍ من التَّعَقُّلِ، بِحَسْبِ نَحْوٍ آخَرَ مِنَ الْوُجُوْدِ، اتحادًا بالذاتِ أو بالعرضِ.

وهو إِمَّا أَنْ يُّعْنٰى به: أَنَّ الموضوعَ بِعَيْنِهِ المحمولُ، فَيُسَمَّى الْحَمْلَ الْأَوَّلِيَّ، وَقَدْ يكونُ نَظَرِيًّا أَيْضًا، أَوْ يُقْتَصَرُ فيهِ على مُجَرَّدِ الِاتحادِ في الوُجودِ، فيسمّٰى الحَمْلَ الشَّائِعَ المتعارَفَ، وهو المعتبرُ في العلومِ.

وينقسم بِحَسْبِ كونِ المحمولِ ذاتيًا أو عرضيًا: إلى الحمل بالذات أو بالعرض، وقد يَنْقَسِمُ: بِأَنَّ نسبةَ المحمولِ إلى الموضوعِ: إِمَّا بِوَاسِطَةِ فِيْ، أو ذُوْ، أَوْلَهُ، فهو الحَمْلُ بالاشتقاقِ، أو بلاواسطةٍ، وهو المقولُ بِعَلٰى، فهو الحَمْلُ بِالْمُوَاطَاةِ، والْأَشْبَهُ أَنَّ إطلاقَ الْحَمْلِ عَلَيْهِمَا بالاشتراكِ.

ترجمہ: تیسری بحث: حمل: دو متغایر چیزوں کا ایک ہو جانا ہے (جو متغایر ہوں) تعقُّل (سمجھنے) کی کسی نوعیت میں (اور جو متحد ہوں) وجود کی کسی اور نوعیت کے اعتبار سے، خواہ وہ متحد ہونا بالذات ہو یا بالعرض...... اور حمل: یا تو مراد لی جائے اس سے یہ بات کہ موضوع

بعینہٖ محمول ہے، اور کہلاتا ہے وہ حملِ اوّلی (یعنی حملِ بدیہی) اور کبھی حمل اولی نظری بھی ہوتا ہے: یا حمل میں اکتفاء کی جائے محض وجود میں اتحاد پر، پس کہلاتا ہے وہ حمل شائع متعارف، اور وہی معتبر ہے علوم وفنون میں اور منقسم ہوتا ہے حمل: محمول کے ذاتی یا عرضی ہونے کے اعتبار سے: حمل بالذات اور حمل بالعرض کی طرف......اور کبھی منقسم ہوتا ہے حملِ شائع بایں طور کہ محمول کی نسبت موضوع کی طرف یا توفی یا ذو یا له کے واسطہ سے ہے تو وہ حمل بالاشتقاق ہے، یا واسطہ کے بغیر ہے، اور وہ علی کے ذریعہ محمول کیا ہوا حمل ہے، پس وہ حمل بالمواطاۃ ہے، اور صواب سے قریب تر بات یہ ہے کہ حمل کا اطلاق دونوں پر (یعنی حمل بالاشتقاق اور حمل بالمواطاۃ پر) اشتراک کی وجہ سے ہے (یعنی یہ حمل کی قسمیں نہیں ہیں، بلکہ لفظِ حمل ان دونوں معنی کے لیے علاحدہ علاحدہ وضع کیا گیا ہے)

حمل کی تعریف، مثال اور عبارت کا حل

تیسری بحث حمل کے سلسلہ میں ہے: حَمَلَ يَحْمِلُ حَمْلاً الشيئَ علی ظهره کے معنی ہیں: اٹھانا، اور حمل الشيئ علی الآخر کے معنی ہیں: لادنا، ایک کا حکم دوسرے پر لگانا، اور اصطلاحی معنی ہیں: ایسی دو چیزیں جو من وجہٍ متحد ہوں اور من وجہ متغائر، ان میں سے ایک کو دوسرے کے لیے ثابت کرنا، جیسے زیدٌ عالم اور زید ذو مال پہلی مثال میں زید اور اس کے علم میں اتحاد تو ظاہر ہے، اور تغایر بایں اعتبار ہے کہ زید علم کے ساتھ متصف ہے، اور موصوف صفت میں من وجہ تغائر ہوتا ہے، اور دوسری مثال میں زید اور مال میں مغائرت تو ظاہر ہے، اور اتحاد مال کے مملوک ہونے کے اعتبار سے ہے، پس پہلی مثال میں عالم کا زید کے لیے اثبات: اور دوسری مثال میں مال کی مملوکیت کا زید کے لیے اثبات: حمل کہلاتا ہے، اور زید ليس بعالم میں عدم علم کا زید کے لیے اثبات ہے، پس سالبہ پر بھی حمل کی تعریف صادق آئے گی۔

مصنف رحمہ اللہ نے یہ مضمون نہایت دقیق عبارت میں ادا کیا ہے: وہ حمل کی تعریف کرتے ہیں: اتحاد المتغايِرَيْن، فی نحوٍ عن التعقُّل، بحسْبِ نحوٍ آخر من

الوجود، اتحاداً بالذات أو بالعرض۔

قوله: في نحو من التعقل: متعلق ہے متغائرین سے، یعنی دو چیزوں میں تغایر تعقّل (سمجھنے) میں ہونا چاہئے، یعنی وجودِ ذہنی اور وجودِ علمی میں تغایر ہونا چاہئے، تعقّل کے معنی ہیں: جزئیاتِ مادیہ کے ماسویٰ کا ادراک کرنا، خواہ وہ کلی ہو یا جزئی، مگر غیر مادی۔

قوله: بِحَسْبِ نحوٍ آخر من الوجود: اتحاد سے متعلق ہے یعنی وہ دو متغائر چیزیں وجود کی ایک خاص نوعیت میں متحد ہوں، مثلاً وجودِ خارجی میں متحد ہوں یا وجودِ ذہنی میں۔

اور **اتحاداً بالذات أو بالعرض** کا مطلب یہ ہے کہ موضوع اور محمول کے درمیان وجود میں جو اتحاد ہے وہ عام ہے، خواہ اتحاد ذاتی ہو یا اتحاد عرضی، جب ذاتیات کا ذات پر حمل ہوتا ہے تو اتحاد ذاتی ہوتا ہے، جیسے **الإنسان حیوانٌ ناطقٌ**، اور جب کلی عرضی کا حمل ذات پر ہوتا ہے تو اتحاد عرضی ہوتا ہے، جیسے **الإنسان کاتب**۔

مطلب: حمل نام ہے دو متغائر چیزوں کو متحد کرنے کا (بایں طور کہ ایک کو دوسرے کے لیے ثابت کیا جائے) اور ان دونوں چیزوں میں تغایر تعقل کی کسی قسم میں ہونا چاہئے (مثلاً ان میں مفہوم کے اعتبار سے تغایر ہو، یا التفات کے اعتبار سے) اور ان دونوں چیزوں میں اتحاد وجود کی ایک اور نوعیت کے اعتبار سے ہونا چاہئے، یعنی وجودِ ذہنی کے اعتبار سے یا وجودِ خارجی کے اعتبار سے، اور وہ اتحاد خواہ ذاتی ہو یا عرضی، کسی بھی نوعیت سے ان میں اتحاد ضروری ہے۔

خلاصہ: یہ ہے کہ حمل میں من وجہ تغائر اور من وجہ اتحاد ضروری ہے، تغایر تعقل کے اعتبار سے اور اتحاد وجود کے اعتبار سے ضروری ہے اور تعقل کی کوئی نوعیت متعین نہیں، اس کی جو بھی صورت ہو وہ معتبر ہے، اسی طرح وجود کی بھی کوئی نوعیت متعین نہیں، اس کی جو بھی نوعیت ہو وہ معتبر ہے۔

الغرض ایک سادہ سی بات کو مصنفؒ نے دقیق عبارت میں ادا کیا ہے، درحقیقت مصنفؒ نے پوری بحث میر باقر داماد کی **الأفق المبین** سے نقل کی ہے، اور عبارت میں اختصار کیا ہے، جس کی وجہ سے عبارت پیچیدہ ہوگئی ہے۔

حمل کی اولاً تین قسمیں

قوله: وهو إما أن يُعْنیٰ: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ حمل کی تقسیم کر رہے ہیں، مگر پہلے یہ بات اچھی طرح ذہن نشیں کر لینی چاہئے کہ حمل کا لفظ تین علاحدہ علاحدہ معانی کے لیے وضع کیا گیا ہے، یعنی لفظِ حمل مشترک ہے اور اشتراکِ لفظی کے طور پر اس کے تین معنی ہیں: حمل بالاشتقاق، حمل بالمواطاۃ اور حمل لغوی۔ تعریفات درج ذیل ہیں:

(۱) **حمل بالاشتقاق:** محمول کی موضوع کی طرف فی یا ذو یا لام جارہ کے ذریعہ نسبت کرنا، جیسے **الرجل فی البیت، زید ذو مال** اور **للّٰہ الحمدُ۔**

وجہ تسمیہ: اس کو حمل بالاشتقاق اس لیے کہتے ہیں کہ ان تینوں صورتوں میں محمول کو مشتق کی تاویل میں کیا جاتا ہے، **أی الرجلُ کائن فی البیت، المال مملوکُ زیدٍ** اور **الحمد ثابتٌ للّٰہِ۔**

(۲) **حمل بالمواطاۃ:** محمول کی موضوع کی طرف بلا واسطہ نسبت کرنا، جیسے **الإنسان حیوان**، اور اگر کوئی اس حمل میں حرف جر استعمال کرنا چاہے تو علی استعمال کرے اور کہے: **الحیوانُ محمولٌ علی الإنسان۔**

وجہ تسمیہ: مواطاۃ کے معنی ہیں: موافقت، یعنی دو چیزوں کا ایک دوسرے کے موافق ہونا، اس حمل میں چوں کہ موضوع اور محمول صدق میں ایک دوسرے کے موافق ہوتے ہیں: اس لیے اس کو حمل بالمواطاۃ کہتے ہیں، یعنی حمل بالموافقت۔

(۳) **حمل لغوی:** ایک چیز کو دوسری چیز کے لیے ثابت کرنا یا نفی کرنا، جیسے **زید قائم** اور **زید لیس بقائم**۔ دستور العلماء میں ہے: **أما الحمل اللغوی: فهو الحکم بثبوت شیئ لشیئ، أو انتفائه عنه (۲:۶۵)**

حمل لغوی کی دو قسمیں

پھر حملِ لغوی کی دو قسمیں ہیں: حمل اوّلی اور حمل شائع متعارف:

۱-حمل اولی: وہ حمل ہے جس میں موضوع اور محمول کے درمیان عینیت کا تعلق ہو، جیسے الإنسان إنسان۔

اور بعض لوگوں نے یہ تعریف کی ہے: حمل اولی: وہ حمل ہے: جس میں زیادہ غور وفکر کی ضرورت پیش نہ آئے، عقل کے متوجہ ہوتے ہی بات سمجھ میں آجائے، جیسے ایک دو کا آدھا ہے اور کل جزء سے بڑا ہوتا ہے ـــــ بالفاظِ دیگر: حمل اوّلی وہ بدیہی قضیہ ہے جس کے طرفین کا نسبت کے ساتھ تصور: حکم لگانے اور یقین کرنے کے لیے کافی ہو، جیسے ایک دو کا آدھا ہے۔

وجہ تسمیہ: چوں کہ دو چیزوں کی عینیت کا علم اول وہلہ ہی میں ہوجاتا ہے، اور بدیہی قضایا کا علم عقل کے متوجہ ہوتے ہی ہوجاتا ہے اس لیے اس کو حمل اوّلی کہتے ہیں۔

نوٹ: دستور العلماء میں صراحت ہے کہ لفظ أَوَّلِيّ لام کے کسرہ اوری کی تشدید کے ساتھ ہے (۱:۲۴۱) پس اس کو اول کا مؤنث أُوْلٰی پڑھنا یا لکھنا درست نہیں۔

۲-حمل شائع متعارف: وہ حمل ہے جس میں موضوع اور محمول کے درمیان عینیت کا تعلق نہ ہو، بلکہ صرف وجود میں اتحاد ہو، جیسے كل إنسان حيوان اور كل كاتب ضاحك ـ

وجہ تسمیہ: چوں کہ عرف عام میں اسی حمل کا استعمال ہوتا ہے اس لیے اس کو حمل شائع متعارف کہتے ہیں۔

نوٹ: علوم وفنون میں اعتبار صرف حمل شائع متعارف کا ہے کیوں کہ وہی بکثرت استعمال کیا جاتا ہے، اور قیاس میں نتیجہ دینے کے لیے بھی یہی مفید ہے، حمل اوّلی مفید الانتاج نہیں۔

حمل اوّلی کی دو قسمیں: بدیہی اور نظری

۱-حمل اوّلی بدیہی: تین صورتوں میں ہوتا ہے: ۱-موضوع اور محمول کے درمیان پوری طرح عینیت ہو، لفظوں میں بھی مغائرت نہ ہو، جیسے الإنسان إنسان۔ ۲-محمول: موضوع کا معنون مصداق ہو، جیسے بعض النوع إنسان، اس میں بعض النوع عنوان ہے، اور

انسان اس کا معنون ہے ۳- موضوع اور محمول کی ذات ایک ہو، چاہے الفاظ الگ الگ ہوں اوران میں اجمال وتفصیل کا فرق ہو، جیسے الإنسان هو الحيوان الناطق۔

۲- حمل اوّلی نظری: وہ حمل ہے جس میں موضوع اور محمول کے درمیان بظاہر تغائر ہو، مگر بنظر دقیق اتحاد ہو، جیسے اشاعرہ کا قول: الوجود هو الماهيةُ: اس میں وجود اور ماہیت بظاہر الگ الگ معلوم ہوتے ہیں، مگر اشاعرہ کے نزدیک دونوں ایک ہیں۔

حمل شائع متعارف کی دو قسمیں: بالذات اور بالعرض

۱- بالذات: وہ حمل شائع متعارف ہے جس میں محمول موضوع کا ذاتی ہو، یعنی موضوع کی ماہیت کا جزء ہو، جیسے الإنسان حيوان۔

۲- بالعرض: وہ حمل شائع متعارف ہے جس میں محمول موضوع کی ماہیت سے خارج ہو اور موضوع کو عارض ہو، جیسے الإنسان كاتب۔

کتاب یاد کریں

۱- کل کلّی، کل مجموعی اور کل اَفرادی کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں، اور تینوں کلّوں میں فرق بتائیں۔

۲- کل مجموعی کی دلالت کب افراد پر ہوتی ہے اور کب اجزاء پر؟

۳- قیاسات اور علوم میں صرف کل افرادی کیوں مستعمل ہے؟

۴- جس قضیہ میں کل کلّی ہوتا ہے وہ کونسا قضیہ ہوتا ہے؟ اور جس میں کل مجموعی ہوتا ہے وہ کونسا قضیہ ہوتا ہے؟

۵- جو قضیہ بعض مجموعی یا بعض افرادی پر مشتمل ہوتا ہے وہ کونسا قضیہ ہوتا ہے؟

۶- ج کا مصداق کس قسم کے افراد ہوتے ہیں؟

۷- موضوع کے افراد کے اعتبار سے قضیہ محصورہ کئی طرح کا ہوتا ہے؟

۸- قضیہ: حقیقی شخصی، حقیقی نوعی اور اعتباری کس اعتبار سے ہوتے ہیں؟ اور علوم حکمیہ

میں اعتبار کن افراد کا ہے؟

۹- وصف عنوانی کس کو کہتے ہیں؟ اور وصف: موضوع کے افراد کے لئے ذاتی ہوتا ہے یا عارضی؟

۱۰- موضوع کے وصف عنوانی کا موضوع کی ذات پر بالامکان صادق آنا کافی ہے، یا بالفعل صادق آنا ضروری ہے؟ فارابی اور شیخ کا کیا اختلاف ہے؟ امثلہ کے ذریعہ وضاحت کریں۔

۱۱- مصنف نے بمعنی أن العقل سے کس شبہ کا جواب دیا ہے؟

۱۲- حمل کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۱۳- حمل بالاشتقاق، حمل بالمواطاۃ اور حمل لغوی کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔

۱۴- حمل لغوی کی دونوں قسمیں: حمل اوّلی اور حمل شائع متعارف کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔

۱۵- حمل اوّلی کی دو قسمیں: بدیہی اور نظری کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔

۱۶- حمل شائع متعارف کی دو قسمیں: بالذات اور بالعرض کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔

اعلم أن كُلَّ مفهومٍ: يُحْمَلُ على نفسِه بالحَمْلِ الأَوَّلِيِّ، ومن هٰهُنا تَسْمَعُ أن سلبَ الشيءِ عن نفسِه مَحَالٌ.

ترجمہ: جان لیجئے کہ ہر مفہوم خود اسی پر محمول کیا جاتا ہے حمل اولی کے طور پر۔ اور یہاں سے آپ سنیں گے کہ شئ کی نفی اس کی ذات سے محال ہے (کیوں کہ شئ کا ثبوت اس کی ذات کے لیے ضروری ہے، پس اس کی نقیض کا ثبوت محال ہے)

مسئلہ: ہر مفہوم: خواہ وجودی ہو یا عدمی اس کا حمل اس کی ذات پر حمل اوّلی ہوتا ہے، کیوں کہ حمل اوّلی کا مدار عینیت پر ہے اس میں موضوع اور محمول ایک ہوتے ہیں، اور ہر مفہوم اس کی ذات کا عین ہوتا ہے۔

تفریع: اور جب ہر مفہوم کا حمل اس کی ذات پر حمل اوّلی ہوتا ہے، اور حمل اولی میں ثبوت الشئ لنفسہ ہوتا ہے، پس اس کی نقیض یعنی سلب الشيء عن نفسه ہر حال میں محال ہوگا، خواہ موضوع موجود ہو یا معدوم، مثلاً الإنسان إنسان میں حمل اوّلی ہے، پس انسان کا سلب انسان سے کسی صورت میں نہیں ہوسکتا، خواہ انسان موجود ہو یا معدوم۔

ثم طائفةٌ من المفهوماتِ تُحْمَلُ على نفسها حَمْلاً شَائِعًا، كالمفهومِ، والممكنِ العامِّ، ونحوِهِمَا؛ وطائفةٌ لَاتُحْمَلُ على نفسِها بذٰلكَ الحَمْلِ، بَلْ يُحْمَلُ عَليها نقائِضُها، كالجزئي واللامفهومِ.

ترجمہ: پھر کچھ مفاہیم اپنی ذات پر محمول کئے جاتے ہیں، حمل شائع کے طور پر، جیسے لفظ مفہوم اور ممکن عام اور ان دونوں کے مانند...... اور کچھ مفاہیم ان کی ذات پر محمول نہیں کئے جاتے، اس حمل کے ذریعہ، بلکہ ان پر ان کی نقیضیں محمول کی جاتی ہیں، جیسے جزئی اور لامفہوم۔

تشریح: جب کسی مفہوم کا حمل اس کی ذات پر حمل شائع متعارف کے طور پر کیا جائے تو بعض مفاہیم کا حمل درست ہوتا ہے، اور بعض کا درست نہیں ہوتا، جیسے لفظ مفہوم (مفہوم بھی ایک مفہوم ہے) اور لفظ ممکن عام اور ان کے مانند جیسے: کلی، الشیئ اور الموجود وغیرہ کا حمل شائع متعارف ان کی ذاتوں پر درست ہے۔ اور لفظ جزئی (یہ بھی ایک مفہوم ہے) اور لفظ لامفہوم (یہ بھی ایک مفہوم ہے) کا حمل شائع متعارف ان کی ذوات پر درست نہیں، ان مفاہیم میں ان کی نقیضوں کا حمل کیا جائے گا اور کہا جائے گا: **الجزئی کلی** اور **اللامفهوم مفهوم**۔

اور اس سلسلہ میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ مفہوم جس کا مبدأ: ذات کو عارض ہوسکتا ہو اس کا حمل شائع متعارف ذات پر درست ہے، جیسے مفہوم: ذہن میں آنے والی بات کو کہتے ہیں، اس اعتبار سے وہ بھی مفہوم ہے، اسی طرح ممکن عام یعنی کسی چیز کا موجود ہوسکنا، اس کے وجود کا محال نہ ہونا: یہ بات بھی ایک مفہوم اور ممکن عام ہے۔ اسی طرح کلی کا مطلب ہے:

مالا یمتنع فرضُ صدقِه علی کثیرین اور یہ بات بھی ایک مفہوم اور کلی ہے، اسی طرح **الشیئ** بھی ایک مفہوم اور شئ ہے، اور **الموجود** بھی ایک مفہوم اور موجود ہے، غرض یہ سب مفاہیم ایسے ہیں جن کے مبادی: فہم، امکان عام، کلیت، شیئیت اور وجود ان کو عارض ہوتے ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی شئ کا مبدأ کسی شئ کو عارض ہو تو اس کا مشتق بھی عارض ہوتا ہے اور مشتق کا عروض حمل بالاشتقاق کہلاتا ہے جس کو مصنفؒ نے حمل شائع کی قسیم قرار دیا ہے، پس ثابت ہوا کہ ان مفاہیم کا ان کی ذات پر حمل شائع متعارف ہوسکتا ہے، اور **المفهوم مفهوم** اور **الممکن العام ممکن عام** اور **الکلی کلی** اور **الشیئ شیئ** اور **الموجود موجود** کہہ سکتے ہیں۔

اور جو مفہوم ایسا ہو کہ اس کا مبدأ اس کو عارض نہ ہوسکتا ہو تو ایسے مفہوم کا حمل شائع متعارف اس کے نفس پر درست نہ ہوگا بلکہ حمل شائع کے طور پر ان کی نقیض کا حمل ان پر ہوگا، جیسے **الجزئی** ایک مفہوم ہے مگر اس کو جزئیت عارض نہیں ہوسکتی، کیوں کہ جزئی کے معنی ہیں: **ما یمتنع فرضُ صدقِه علی کثیرین** اور یہ بات بہت سے افراد پر صادق آتی ہے، پس جزئی کے معنی جزئی نہ رہے، بلکہ کلی ہوگئے، اس لیے **الجزئی جزئی** نہیں کہہ سکتے، بلکہ اس کی نقیض کو اس پر محمول کریں گے اور کہیں گے: **الجزئی کلی**۔ اسی طرح **اللامفهوم** کا مطلب بھی چوں کہ ذہن میں حاصل ہوتا ہے، اس لیے وہ لامفہوم نہ رہا بلکہ مفہوم ہوگیا، پس اس پر اس کی نقیض کا حمل ہوگا، اور **اللامفهو مفهوم** کہیں گے۔

ومِن هٰهُنَا اعْتُبِرَ فی التناقضِ: اتحادُ نحوِ الحملِ فوقَ الوَحْدَاتِ الثَّمَانِی الذَّائِعَاتِ.

ترجمہ: اور یہاں سے تناقض میں اعتبار کیا گیا ہے وحدات ثمانیہ مشہورہ کے علاوہ حمل کی نوعیت کے اتحاد کا۔

عبارت کی تحلیل: **اتحاد** نائب فاعل ہے **اُعتبر** کا، اور مابعد کی طرف مضاف ہے، اور **نحوٌ** کے معنی ہیں: انداز، اور **فوق** کے معنی ہیں: علاوہ، اور **وَحدات** بفتح الواو ہے، اور

الذائعات کے معنیٰ ہیں: **المشہورات**۔

عبارت کا مطلب: یہ اوپر گذرے ہوئے دونوں مسئلوں کا نتیجہ ہے کہ جب حمل کے اعتبار سے مفاہیم کا حال مختلف ہے یعنی حمل اوّلی کے طور پر تو ہر مفہوم کا حمل اس کی ذات پر ہوتا ہے، مگر حمل شائع متعارف کے طور پر بعض کا ہوتا ہے اور بعض کا نہیں ہوتا، اس لیے تناقض میں وحدات ثمانیہ مشہورہ کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ دونوں نقیضوں میں حمل میں بھی اتحاد ہو، یعنی اگر دونوں نقیضوں میں سے ایک کا حمل اوّلی ہو تو دوسری نقیض کا حمل بھی اوّلی ہونا چاہئے۔

اسی طرح اگر ایک قضیہ کا حمل شائع متعارف ہوتا ہو تو اس کی نقیض میں بھی اس حمل کا سلب درست ہونا چاہئے، ورنہ تناقض نہ ہوگا، پس اگر کوئی شخص الجزئی جزئی اور الجزئی لیس بجزئی کہے اور اول میں حمل اوّلی مراد لے اور ثانی میں حمل شائع، تو دونوں صورتوں میں تناقض نہ ہوگا، کیوں کہ دونوں میں حمل مختلف ہے۔ الغرض تناقض کے تحقق کے لیے وحداتِ تسعہ ضروری ہیں، اور نویں وحدت حمل کی نوعیت کا اتحاد ہے۔

وهٰهنا شكٌّ مشهورٌ: وهو أنَّ الحملَ محالٌ، لأن مفهومَ ج عينُ مفهومِ ب، أو غيرُه؟ وَالْعَيْنِيَّةُ تُنَافِي الْمُغَايَرَةَ، والمغايرةُ تنافي الاتحادَ.
وحلُّه: أن التغايُرَ من وجهٍ لاينافي الاتحادَ من وجهٍ آخَرَ، نَعَمْ يَجِبُ أن يُؤْخَذَ المحمولُ لابشرطِ شيئٍ، حتى يُتَصَوَّرَ فيه أمرانِ.

ترجمہ: اور یہاں (مقام حمل میں) ایک مشہور اعتراض ہے: اور وہ یہ ہے کہ حمل ایک محال چیز ہے، اس لیے کہ ج کا مفہوم (یعنی موضوع کا مفہوم) ب کے مفہوم (یعنی محمول کے مفہوم) کا عین ہے یا اس کا غیر ہے؟ اور عین ہونا تغایر کے خلاف ہے، اور مفہوم کا علاحدہ علاحدہ ہونا اتحاد کے خلاف ہے...... اور اس کا جواب یہ ہے کہ من وجہ تغایر من وجہ اتحاد کے منافی نہیں، ہاں یہ بات ضروری ہے کہ محمول لابشرط شیٔ کے درجہ میں لیا جائے، تا کہ اس میں دونوں باتوں کا اجتماع ممکن ہو سکے۔

حمل کی تعریف پر اعتراض وجواب

اوپر حمل کی جو تعریف کی گئی ہے کہ حمل کے لیے موضوع اور محمول میں من وجہ اتحاد اور من وجہ تغایر ضروری ہے، اس پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ اگر حمل کی یہی تعریف ہے تو پھر کوئی حمل پایا ہی نہیں جاسکتا، کیوں کہ تغایر اور اتحاد دو متضاد باتیں ہیں، ایک حمل میں ان کا اجتماع محال ہے، کیوں کہ ہم پوچھیں گے: موضوع اور محمول کا مفہوم ایک ہے یا علاحدہ علاحدہ؟ اگر دونوں کا مفہوم ایک ہے تو تغایر نہ رہا، اور اگر دونوں کا مفہوم علاحدہ علاحدہ ہے تو اتحاد نہ رہا، غرض حمل کے تحقق کی کوئی صورت نہیں۔

جواب: حمل کی صورت میں موضوع اور محمول کے درمیان تغایر اور اتحاد من وجہ ہوتے ہیں، اور ان میں کوئی منافات نہیں، منافات: تغایر من کل الوجوہ اور اتحاد من کل الوجوہ میں ہوتا ہے، اور وہ حمل کی تعریف میں مراد نہیں، لہٰذا حمل کی تعریف درست ہے، البتہ حمل میں محمول کو لا بشرط شئ کے درجہ میں لینا ہوگا، جو اطلاق وعموم کا درجہ ہے، تاکہ اس میں تغایر اور اتحاد دونوں باتوں کا اعتبار کیا جاسکے، جن پر حمل کا مدار ہے، اور اگر آپ محمول کو بشرط شئ کے درجہ میں لیں گے یعنی محمول کا موضوع کی قید کے ساتھ لحاظ کریں گے تو دونوں میں صرف اتحاد ہوگا، تغایر نہ ہوگا، اور اگر آپ بشرط لاشئ کے درجہ میں لیں گے یعنی موضوع کی نفی کی شرط کے ساتھ محمول لیں گے تو دونوں میں صرف تغایر ہوگا اتحاد نہ ہوگا، اور جب دونوں امروں کا تحقق نہ ہوگا تو حمل درست نہ ہوگا اس لیے محمول کو لا بشرط شئ کے درجہ میں لینا ضروری ہے۔

والمعتبرُ فی الحملِ المتعارَفِ: صدقُ مفهومِ المحمولِ على الموضوعِ، بأن يكونَ ذاتيًا، أو وصفًا قائمًا به، أو مُنْتَزَعًا بلا إضافةٍ، أو إضافةٍ، فثبوتُ زَوْجِيَّةِ الخَمْسِ لايستلزِمُ قولَنَا: الخمسُ زوجٌ.

ترجمہ: اور حمل متعارف شائع میں معتبر محمول کے مفہوم کا صادق آنا ہے موضوع پر،

بایں طور کہ (۱) محمول ذاتی ہو (۲) یا محمول کوئی ایسا وصف (مبدأ) ہو جو موضوع کے ساتھ قائم ہو۔ (۳) یا محمول انتزاع کی ہوئی کوئی چیز ہو، خواہ کسی چیز کے ساتھ نسبت کے بغیر ہو یا نسبت کے ساتھ ہو، پس پانچ کے جفت ہونے کے ثبوت کے لیے قضیہ **الخمسة زوج** لازم نہیں (دوسرا ترجمہ) پس پانچ کے جفت ہونے کا ثبوت لازم بنانے کا تقاضہ نہیں کرتا ہمارے قول **الخمسة زوج** کو۔

ایک مسئلہ، اور ایک اعتراض کا جواب

مسئلہ: حمل شائع متعارف کے صحیح ہونے کے لیے تین باتوں میں سے کوئی ایک بات شرط ہے:

۱- محمول: موضوع کا ذاتی ہو، یعنی اس کی ماہیت کا جزء ہو، جیسے **كل إنسان حيوان**: اس میں حیوان انسان کی ماہیت کا جزء ہے۔

۲- محمول کا مبدأ موضوع کے ساتھ قائم ہو، جیسے **الجسم أبيض**: اس میں ابیض کا مبدأ بیاض جسم کے ساتھ قائم ہے۔

۳- محمول کوئی ایسا وصف ہو جو موضوع سے منتزع کیا ہوا (نکالا ہوا) ہو، خواہ اضافت کے ساتھ منتزع کیا گیا ہو یا بلا اضافت، جیسے **السماءُ فوقنا**: اس میں آسمان سے فوقیت ہماری بہ نسبت منتزع کی گئی ہے، آسمان کے اوپر جو فرشتے ہیں ان کی بہ نسبت آسمان سے فوقیت منتزع نہیں ہوسکتی۔ اور **الأربعةُ زوجٌ** (چار جفت ہیں) اس میں چار سے زوجیت کا انتزاع بغیر اضافت کے ہے یعنی اس انتزاع میں کسی دوسرے امر کا لحاظ نہیں۔

مذکورہ مسئلہ سمجھنے کے بعد اعتراض سمجھئے: مناطقہ کا قاعدہ ہے کہ ہر مفہوم کا تصور کیا جاسکتا ہے، اور ہر متصور چیز نفس الامر میں موجود ہوتی ہے، پس اگر ہم پانچ میں سے زوجیت منتزع کریں تو وہ بھی ایک مفہوم ہوگا، اور متصور اور موجود ہوگا، پس لازم آئے گا کہ قضیہ **الخمسة زوج** سچا ہوگا، اس لیے کہ قضیہ کے صادق ہونے کا مدار اس پر ہے کہ قضیہ میں جو حکایت ہوتی ہے وہ محکی عنہ کے مطابق ہو، اور جب پانچ کی زوجیت کا وجود نفس الامر میں مان لیا گیا

تو اس کا محکی عنہ ہونا اور پھر حکایت کا محکی عنہ کے مطابق ہونا پایا گیا، پس قضیہ **الخمسة زوج** سچا ہوا، حالاں کہ وہ کاذب ہے، بلکہ اس قاعدہ کی رُو سے تمام قضایا کاذبہ کا صادق ہونا لازم آئے گا۔

جواب: مصنفؒ اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ مناطقہ کے اس قاعدے سے کہ ہر مفہوم متصور ہوتا ہے، اور ہر متصور چیز موجود ہوتی ہے: اس قاعدے سے اتنی ہی بات تو لازم آتی ہے کہ موضوع اور محمول کا وجود ثابت ہو جائے؟ مگر صرف موضوع اور محمول کے وجود سے قضیہ کا سچا ہونا ثابت نہیں ہوتا، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ محمول کا موضوع پر حمل بھی درست ہو، اور حمل متعارف شائع کے درست ہونے کی اوپر جو تین صورتیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے کوئی صورت **الخمسةُ زوج** میں نہیں پائی جاتی، پہلی اور دوسری صورت کا انتفاء تو ظاہر ہے، صرف انتزاع کا شبہ ہو سکتا ہے کہ پانچ سے زوجیت منتزع کی گئی ہو، مگر یہ انتزاع محض اختراعی ہے جس کا اعتبار نہیں، اعتبار صرف واقعی انتزاع کا ہے، اور واقعہ کے اعتبار سے پانچ سے فردیت منتزع ہوتی ہے، زوجیت منتزع نہیں ہوتی۔

الرابع: وفيه نِكَاتٌ: الأولى: ثبوتُ شيئ لشيئ فى ظرفٍ: فرعُ فعليةِ ما ثبت له، ومستلزِمٌ لثبوتِه فى ذلك الظرفِ.

ترجمہ: چوتھی بحث: اس میں چند نکتے ہیں: پہلا نکتہ: یہ ہے کہ ایک چیز کا دوسری چیز کے لیے کسی بھی ظرف میں ثبوت: ما ثبت لہ کی فعلیت کی فرع ہوتا ہے (ما ثبت لہ کو مثبت لہ بھی کہتے ہیں یعنی وہ چیز جس کے لیے دوسری چیز ثابت کی گئی ہے) اور وہ ثبوت لازم بنانے کو چاہنے والا ہے اس شئ کے ثبوت کے لیے اس ظرف میں۔

تشریح: یہ چوتھی اور آخری بحث ہے، اس بحث میں چار نکتے ہیں۔ نکتہ کی تعریف ہے: **مسئلةٌ لطيفة أُخرجتِ بِدِقَّةِ نَظَرٍ أو إمعانِ فِكْرٍ**: نکتہ: وہ باریک مسئلہ (بات) ہے، جو باریک بینی سے یا گہرے غور و فکر سے نکالا گیا ہو، نکتہ کی جمع نِکات (بکسر النون) ہے اور نُقطہ کی جمع نُقاط (بضم النون) ہے۔

ایک قیمتی ضابطہ

پہلا نکتہ: ایک قیمتی ضابطہ اور مشہور قاعدہ ہے کہ ایک چیز کا ثبوت دوسری چیز کے لیے اس وقت ہوتا ہے جب پہلے مثبت لہ ثابت ہو، مثلاً زید قائم میں قیام کو زید کے لیے ثابت کیا گیا ہے، یہ ثبوت اس امر کا تقاضہ کرتا ہے کہ مثبت لہ یعنی وہ ذات جس کے لیے قیام ثابت کیا گیا ہے پہلے سے موجود ہو، اگر ایسا نہیں ہے تو ایک مجہول اور معدوم چیز پر حکم لگانا لازم آئے گا۔

مصنف رحمہ اللہ نے یہ قاعدہ نہایت پیچیدہ عبارت میں بیان کیا ہے، فرماتے ہیں:

ثبوتُ شيئٍ لشيئٍ في ظرفٍ: فرعُ فعليةِ ما ثبت له، ومستلزمٌ لثبوته في ذلك الظرف: اس عبارت میں ظرف سے مراد خارج یا ذہن ہے، اور فعلیت سے مراد ماہیت کا اپنے غیر سے ممتاز ہونا ہے، جس کو اصطلاح میں مرتبۂ تقرر ذات سے تعبیر کرتے ہیں، اور فرعیت کا مطلب یہ ہے کہ فرع مؤخر ہو، اور اس کی اصل مقدم ہو، اور استلزام کے معنی ہیں لازم ہونے کو چاہنا، اور اس کا مقتضی معیت ہے، یعنی مستلزم (بکسر الزاء) اور مستلزم (بفتح الزاء) ایک ساتھ ہوں۔

عبارت کا ترجمہ: پہلا نکتہ: یہ ہے کہ ایک چیز کا دوسری چیز کے لیے ثابت ہونا کسی بھی ظرف میں: خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں: ما ثبت لہ کی فعلیت کی فرع ہوتا ہے (ما ثبت لہ کو مثبت لہ بھی کہتے ہیں یعنی وہ چیز جس کے لیے دوسری چیز ثابت کی گئی ہے، اس کی فعلیت یعنی اس کی ماہیت کے غیر سے ممتاز ہونے کی فرع ہوتا ہے، یعنی اس کی ذات کے مقرر ہونے کی فرع یعنی شاخ ہونا ہے، اور فرع بعد میں ہوتی ہے اور اصل پہلے ہوتی ہے، پس یہ ثبوت بعد میں ہوا اور مثبت لہ کا تقرر پہلے ہوا) اور وہ ثبوت لازم ہونے کو چاہنے والا ہے، اس شیٔ کے ثبوت کے لئے اس ظرف میں یعنی یہ ثبوت اور مثبت لہ کا ثبوت دونوں زمانہ کے اعتبار سے ساتھ ساتھ اور لازم وملزوم ہوتے ہیں، آگے پیچھے صرف ذات کے اعتبار سے ہوتے ہیں۔

عبارت کا مطلب: یہ ہے کہ ایک شئ کا دوسری شئ کے لیے ثبوت خواہ کہیں ہو، خارج میں ہو یا ذہن میں: وہ اس امر کا تقاضہ کرتا ہے کہ مُثبت لہ اس ظرف میں پہلے سے متقرر و ثابت ہو چکا ہے، اور اس ثبوت کے لیے مُثبت لہ کا ثبوت اسی ظرف میں لازم ہو، دونوں ایک دوسرے سے علاحدہ نہ ہو سکتے ہوں۔

فِمِنْهُ: ما ثَبَتَ لأمرٍ ذِهنيٍّ مُحَقَّقٍ، وهى الذِّهنيةُ، أو مقدَّرٍ، وهى الحقيقيةُ الذِّهْنيةُ، أَوْ أَمْرٍ خارجيٌّ مُحَقَّقٍ، وهى الخارجيةُ، أو مقدَّرٍ، وهى الحقيقيةُ الخارجيةُ، أو مطلقاً، وهى الحقيقيةُ على الإطلاقِ، كالقضايا الهِنْدِسِيَّةِ والْحِسَابِيَّةِ.

ترجمہ: پس 'ثبوت' میں سے بعض وہ ہے جو کسی امر ذہنی واقعی کے لیے ثابت ہو، اور وہ قضیہ ذہنیہ ہے —— یا امر ذہنی مقدر (مانے ہوئے امر) کے لیے ثابت ہو اور وہ قضیہ حقیقیہ ذہنیہ ہے —— یا امر واقعی خارجی کے لیے ثابت ہو اور وہ خارجیہ ہے —— یا مانے ہوئے امر خارجی کے لیے ثبوت ہو، اور وہ حقیقیہ خارجیہ ہے —— یا مطلقاً (ذہن اور خارج کی قید کے بغیر) ثابت ہو اور وہ علی الاطلاق حقیقیہ ہے، جیسے علم الہندسہ اور علم الحساب کے قضیے۔

تشریح: جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ ہر قضیہ میں محمول کے ثبوت سے پہلے موضوع کا متقرر و ثابت ہونا ضروری ہے، تو اب جاننا چاہئے کہ وجودِ موضوع کے اعتبار سے قضیہ کی تین قسمیں ہیں: ذہنیہ، خارجیہ اور حقیقیہ، پھر ذہنیہ اور خارجیہ میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں، صرف ذہنیہ اور خارجیہ۔ اور حقیقی ذہنیہ اور خارجیہ پس کل پانچ قسمیں ہوئیں، سب کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱- **صرف ذہنیہ:** وہ قضیہ ہے جس کا موضوع امر محقق ہو اور صرف ذہن میں پایا جائے، خارج میں نہ پایا جائے، جیسے **الإنسانُ كلي**۔ انسان: امر محقق ہے اور جو انسان کلی ہے وہ صرف ذہن میں پایا جاتا ہے، خارج میں اس کے افراد پائے جاتے ہیں۔

۲-ذہن یہ حقیقیہ: وہ قضیہ ہے جس کا موضوع صرف ذہن میں پایا جائے، مگر وہ واقعۃً نہ پایا جائے، بلکہ صرف مقدر (مانا ہوا) ہو، یعنی ذہن میں اس کو موجود مان لیا گیا ہو، جیسے **شريكُ البارى ممتنع**: اس میں شریک الباری کا خارج میں وجود نہیں، البتہ وہ ذہن میں فرض کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ شریک الباری کا واقعی وجود ذہن میں بھی نہیں ہو سکتا۔

۳-صرف خارجیہ: وہ قضیہ ہے جس کا موضوع خارج میں واقعۃً موجود ہو، جیسے **زيدٌ قائمٌ**۔

۴-خارجیہ حقیقیہ: وہ قضیہ ہے جس کا موضوع خارج میں واقعۃً موجود نہ ہو، بلکہ مقدر ہو، یعنی اس کو موجود مان لیا گیا ہو، جیسے العنقاءُ طائر۔عنقاء (ایک فرضی) پرندہ ہے۔

۵-حقیقیہ مطلقہ: وہ قضیہ ہے جس کا موضوع خواہ خارج میں پایا جائے یا ذہن میں، اور خواہ حقیقۃً پایا جائے یا تقدیراً، ہر طرح اس میں اطلاق وعموم ہے، جیسے علم الہندسہ اور علم الحساب کے قضیے (قواعد) مثلاً: ہر مثلث قائم الزاویہ کا وتر اس کے دوضلعوں کے برابر ہوتا ہے، اسی طرح علم الحساب کے تمام قضیے (قاعدے) جیسے ہر عدد دوسرے عدد سے یا تو زائد ہوگا یا ناقص یا مساوی، یہ سب قضایا حقیقیہ مطلقہ ہیں، ان کا موضوع ذہن میں پایا جا سکتا ہے اور خارج میں بھی، پھر وہ واقعی بھی ہو سکتا ہے اور فرضی بھی۔

وأما السَّلْبُ فلا يَسْتَدْعِي وجودَ الموضوعِ، بل قد يصدقُ بانْتِفائِهِ، نعم تَحَقُّقُ مفهومِ السَّالِبة فى الذِّهنِ لايكونُ إلا لوجودِه فيه، حالَ الحكمِ فقط.

ترجمہ: اور رہا سلبِ حکم (یعنی قضیہ سالبہ) پس وہ وجود موضوع کا تقاضہ نہیں کرتا بلکہ کبھی وہ صادق ہوتا ہے موضوع کے منتفی ہونے کے ساتھ، ہاں سالبہ کے مفہوم کا ذہن میں پایا جانا نہیں ہو سکتا، مگر موضوع کے پائے جانے کے وقت ذہن میں صرف حکم کی حالت میں یعنی قضیہ سالبہ میں بوقت حکم ہی ذہن میں موضوع کا ثبوت ضروری ہے، پھر حالتِ بقاء میں اس کا ثبوت ضروری نہیں۔

تشریح: اوپر جو قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک چیز کو دوسری چیز کے لیے اس وقت ثابت کیا جاسکتا ہے جب پہلے موضوع کا وجود ہو، یہ قاعدہ صرف قضیہ موجبہ کی حد تک ہے، قضیہ سالبہ میں موضوع کا فرض کرنا بھی کافی ہے، موضوع کا حقیقی وجود ضروری نہیں، فرضی چیزیں بھی قضیہ سالبہ کا موضوع بن سکتی ہیں، جیسے زید کے مرجانے کے بعد بھی **زید لیس بقائم** کہہ سکتے ہیں، اور **بحر السَّمْنِ غیرُ موجود** (گھی کا دریا موجود نہیں) بھی کہہ سکتے ہیں، کیوں کہ گھی کا دریا محض ایک فرضی چیز ہے۔

قاعدہ: قضیہ سالبہ: خواہ کوئی سا ہو، شخصیہ ہو، طبعیہ ہو، یا محصورہ ہو وجودِ موضوع کا تقاضہ نہیں کرتا۔

سوال: یہاں کوئی سوال کرسکتا ہے کہ حکم لگانے کے لیے موضوع کا تصور ضروری ہے، اور متصور چیز موجود ہوتی ہے، خواہ اس کا وجود ذہن میں کیوں نہ ہو، پس وجود موضوع کا تقاضہ کرنے میں موجبہ اور سالبہ دونوں یکساں ہوئے، پھر تفریق کیوں کی جارہی ہے؟

جواب: مصنفؒ نے نعم سے اس کا جواب دیا ہے کہ ہم نے موجبہ اور سالبہ میں جو تفریق کی ہے وہ بقائے حکم میں کی ہے، یعنی موجبہ میں حکم اس وقت تک صحیح ہے جب تک موضوع موجود ہے، اگر موضوع کا وجود باقی نہ رہے تو حکم ایجابی باقی نہیں رہے گا، اور سالبہ میں یہ بات ضروری نہیں، موضوع باقی رہے یا نہ رہے حکم باقی رہے گا، اور عندالحکم موجبہ اور سالبہ میں کوئی فرق نہیں، یعنی جس وقت محمول کو موضوع کے لیے ثابت کیا جارہا ہو اس وقت میں موجبہ اور سالبہ دونوں وجود موضوع کا تقاضہ کرتے ہیں، مگر سالبہ میں وجودِ ذہنی بھی کافی ہے اور فرضی بھی چل سکتا ہے، موضوع کا حقیقی وجود ذہن میں بھی ضروری نہیں۔

الثانيةُ: المَحالُ من حيثُ هو محالٌ: ليس لَهٗ صورةٌ فى العقلِ، فهو معدومٌ ذهناً وخارجاً — ومن ههنا تبَيَّنَ أن كلَّ موجودٍ فى الذهْنِ حقيقةً: موجودٌ فى نفسِ الأمرِ — فلا يُحكَمُ عليه إيجاباً بالإمتناعِ، أو سلبًا بالوجودِ — مَثَلاً — إلَّا على أمرٍ كليٍّ إذا كان من الممكناتِ تصوُّرُهٗ.

وكلُّ محكومٍ عليه – بالتحقيقِ – هى الطبيعةُ المتصوَّرَةُ، وكلُّ متصورٍ ثابتٌ، فلا يصحُّ عليه الحكمُ من حيثُ هو هو بالإمتناعِ، وما يَحْذُوْ حَذْوَهٗ.

نعم إذا لوحِظَ باعتبارِ جميعِ مَوَارِدِ تَحَقُّقِهِ أو بعضِها، يصح عليه الحكمُ بالامتناعِ، مَثَلًا، فالامتناعُ ثابتٌ للطبعيةِ، وذلك صادقٌ بانْتِفَاءِ الموارِدِ.

وحينئذٍ لا إشكالَ بالقضايا التى محمولا تُها منافيةٌ للوجود، نحوُ شريكِ البارى مُمْتَنِعٌ، واجتماعُ النقيضين محالٌ، والمجهولُ المطلقُ يَمْتَنِعُ عليه الحكمُ، والمعدومُ المطلقُ يُقَابِلُ الوجودَ المطلقَ.

وأَمَّا الذين قالوا: إنَّ الحكمَ على الأفرادِ حقيقةً

فمنهم من قال: إِنَّهَا سَوَالِبُ، ولاَ رَيْبَ أَنه تَحَكُّمٌ.

ومنهم من قال: إِنَّهَا وإن كانت موجباتٍ، لكنّٰها لاتقتضى إلا تصورَ الموضوعِ حالَ الحكمِ، كما فى السوالبِ من غيرِ فرقٍ.

ولا يَخْفٰى أَنَّهُ يُصَادِمُ البداهة.

ومنهم من قال: إن الحكم على الأفرادِ الفرضيةِ المقدرةِ الوجودِ، كأنه قال مثلاً: ما يُتَصَوَّرُ بعنوانِ شريكِ البارى، وَيُفْرَضُ صدقُه عليه، مُمْتَنِعٌ فى نفسِ الأمر.

ولايذهبْ عليك: أَنَّه يَلْزِمُ أن يكون ثبوتُ الصفةِ أَزْيَدَ من ثبوتِ الموصوفِ، فإِنَّ الامتناعَ مُتَحَقَّقٌ فى نفسِ الأمر، بخلافِ الأفرادِ فتدَبَّرْ.

ترجمہ: دوسرا نکتہ: محال بایں اعتبار کہ وہ محال ہے (یعنی محال کے ساتھ کسی اور امر کا اعتبار کئے بغیر) اس (محال) کے لیے ذہن میں کوئی صورت نہیں ہوتی، پس وہ (محال) معدوم ہوتا ہے ذہن اور خارج دونوں میں —— اور یہاں سے یہ بات واضح ہوئی کہ ہر وہ چیز جو ذہن میں بالذات موجود ہے وہ نفس الامر میں موجود ہے —— (ومن ھھنا سے

یہاں تک جملہ معترضہ ہے) پس نہیں حکم لگایا جائے گا محال پر امتناع کو ثابت کرنے کا اور نہ وجود کی نفی کرنے کا (جیسا کہ شریک الباری لیس بموجود میں لگایا گیا ہے) مثال کے طور پر (یعنی یہ دونوں باتیں بطور مثال ہیں، ورنہ محال پر براہِ راست کسی بھی طرح کا حکم نہیں لگ سکتا) ہاں کسی امر کلی پر (یعنی محال پر حکم لگانے کی صورت صرف یہ ہے کہ کسی ماہیت کلیہ پر حکم لگایا جائے) جب وہ کلی ان چیزوں میں سے ہو جن کا تصور ممکن ہے۔

اور تحقیقی قول کے مطابق ہر محکوم علیہ ماہیت کلیہ ہی ہوتی ہے، جس کا تصور کیا گیا ہو، اور ہر متصور چیز ثابت ہوتی ہے، پس نہ تو اس تصور کی ہوئی چیز پر **من حیث ھو** ممتنع ہونے کا حکم لگانا صحیح ہے، اور نہ وہ حکم جو امتناع کے قائم مقام ہے۔

ہاں جب تصور کی ہوئی چیز پیش نظر لائی جائے اس کے پائے جانے کی تمام جگہوں کے اعتبار سے، یا بعض جگہوں کے اعتبار سے، تو اس متصور چیز پر مثال کے طور پر امتناع کا حکم لگانا درست ہے، پس ممتنع ہونے کا حکم ثابت ہے ماہیت کے لیے (یعنی افراد کے لحاظ سے ماہیت کلیہ پر بھی ممتنع ہونے کا حکم لگ سکتا ہے) اور یہ امتناع کا حکم موارد (افراد) کے منتفی ہونے کی وجہ سے سچا ہے۔

اور اس وقت کوئی اشکال نہیں ان قضیوں میں جن کے محمول وجود کے منافی ہیں یعنی وہ موجود ہو ہی نہیں سکتے۔ جیسے **شريك البارى ممتنع** (اللہ کا ساجھی موجود ہو ہی نہیں سکتا) اور **اجتماع النقيضين محال** (دو متضاد چیزوں کا ایک ساتھ پایا جانا ناممکن ہے) اور **المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم** (مجہول مطلق پر کوئی حکم نہیں لگ سکتا) اور **المعدوم المطلق يقابل الموجود المطلق** (معدوم مطلق موجود مطلق کے برخلاف ہے)

اور رہے وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ (محصورہ میں) حکم بالذات افراد پر ہوتا ہے:

پس ان میں سے بعض وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ وہ سالبہ قضیے ہیں، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ محض خود رائی ہے۔

اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ وہ قضایا اگرچہ موجبہ ہیں مگر وہ نہیں تقاضہ

کرتے حکم کی حالت میں مگر موضوع کے تصور کا، جیسا کہ سالبہ قضیوں میں ہوتا ہے بغیر ادنی فرق کے......اور نہیں پوشیدہ ہے کہ یہ بات ہدایت سے ٹکراتی ہے۔

اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ حکم ایسے افراد پر ہے جن کا وجود فرض کرلیا گیا ہے، گویا اس نے مثال کے طور پر کہی ہے وہ بات جو شریک الباری کے عنوان سے ذہن میں آتی ہے، اور وہ بات جس پر شریک الباری کا صادق آنا فرض کیا جاتا ہے، جو نفس الامر میں ممتنع ہے۔

اور نہ غافل ہوں آپ اس بات سے کہ اس صورت میں لازم آئے گی یہ بات کہ صفت کا ثبوت زیادہ ہے موصوف کے ثبوت سے، اس لیے کہ امتناع نفس الامر میں پائی جانے والی چیز ہے، برخلاف افراد کے، پس خوب سوچ لیجیے۔

دوسرا نکتہ: اس بحث میں ایک اعتراض کا جواب ہے، اور ضمناً بہت سی باتیں ہیں:

ایک اعتراض اور اس کے چار جواب

پہلا جواب مصنف رحمہ اللہ کا ہے، دوسرا شارح مطالع کا، تیسرا علامہ تفتازانی کا اور چوتھا علامہ دوّانی کا، مصنفؒ اپنے جواب کو مدلل کریں گے اور باقی تینوں جوابوں کی تضعیف کریں گے۔

اور اختلافِ اجوبہ کی بنیاد ایک مسئلہ کو قرار دیں گے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ قضیہ محصورہ میں حکم ماہیت پر لگتا ہے یا افراد پر؟ مصنفؒ اول کے قائل ہیں، دوسرے حضرات افراد پر حکم کے قائل ہیں، اس لیے ان کے جواب مختلف ہو گئے ہیں۔

اور ایک مسئلہ کی تنقیح کی ہے کہ محال من حیث ھو ھو پر کوئی حکم نہیں لگ سکتا۔

اس بحث میں داخل ہونے سے پہلے ایک اصطلاح کا مطلب اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے، اور وہ اصطلاح ہے: نفس الامر۔ مگر اس کو سمجھنے کے لیے خارج اور ذہن کو بھی سمجھنا ضروری ہے، کیونکہ تینوں محاورے ایک ساتھ استعمال ہوتے ہیں، کہا جاتا ہے: موجود فی الخارج، موجود فی الذھن اور موجود فی نفس الأمر۔ پس تینوں کی تفصیل

درج ذیل ہے:

۱- خارج: سے مرادُ واقعہ' ہے، یعنی ذہن سے باہر جو دنیا ہے وہ سب خارج ہے، اور اس میں جو چیزیں موجود ہیں وہ موجود فی الخارج ہیں، بالفاظ دیگر: موجود خارجی: وہ موجود ہے جس کا ظرفِ عروض خارج ہو یعنی اس کو وجود: ذہن سے باہر کی دنیا میں عارض ہوا ہو، اس لئے موجوداتِ خارجیہ بہر حال موجود ہوتی ہیں، خواہ ان کو کوئی مانے یا نہ مانے، وہ اعتبارِ معتبر پر موقوف نہیں ہوتیں۔

۲- ذہن: سے مراد انسان کی قوتِ فکریہ ہے، جس چیز کا آدمی تصور کرتا ہے، اور ذہن میں اس کی صورت لاتا ہے وہ موجود فی الذہن اور موجود ذہنی کہلاتی ہے، بالفاظ دیگر: موجود ذہنی: وہ موجود ہے جس کا ظرفِ عروض ذہن ہو، یعنی اس کو وجود: ذہن میں عارض ہوا ہو، خواہ ذہن سے باہر کی دنیا میں وہ موجود ہو یا نہ ہو، جیسے ماہیاتِ کلیہ خارج میں موجود نہیں، صرف ذہن میں موجود ہوتی ہیں، اور موجوداتِ خارجیہ کی جو صورتیں ذہن میں موجود ہوتی ہیں وہ ذہن میں بھی موجود ہوتی ہیں اور خارج میں بھی، وہ اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہوتیں۔

۳- نفس الامر: میں 'امر' سے مراد بھی 'نفس' ہے، پس نفس الامر کے معنی ہیں: **فی نفس النفس**، چونکہ ایک طرح کے دو لفظ مناسب نہیں تھے، اس لیے ایک نفس کی جگہ **الأمر** کہہ دیا۔ پس موجود فی نفس الامر کے معنی ہیں: **موجود بنفسه، موجود فی حد ذاته**۔

موجود فی نفس الامر: وہ موجود ہے جس کو وجود عارض ہوا ہے، ظرفِ ذہن اور ظرف خارج سے قطع نظر کرتے ہوئے، اور یہ موجود بھی واقعی ہوتا ہے، یعنی اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہوتا۔

ان تینوں کے علاوہ ایک موجود فرضی ہوتا ہے، جو فرضِ فارض اور اعتبارِ معتبر اور لحاظِ لاحظ کے تابع ہوتا ہے، فرض کرنے والے کا فرض کرنا موقوف ہو جائے تو اس موجود کا وجود بھی ختم ہو جاتا ہے، پس یہ موجود کوئی واقعی چیز نہیں ہوتا، بلکہ محض اعتباری چیز ہوتا ہے۔

مثالیں: تمام ماہیتیں صرف ذہن میں موجود ہوتی ہیں، اور ان کے افراد خارج میں

موجود ہوتے ہیں، پس ماہیتِ انسان موجود ذہنی ہے: اور اس کے افراد زید، عمر، بکر موجوداتِ خارجیہ ہیں......اور وہ ماہیتیں جن کا کسی نے تصور نہیں کیا وہ نفس الامر میں موجود ہوتی ہیں، یعنی وہ فی نفسہ موجود ہوتی ہیں۔شرح عقائد کے شروع میں ہے: قال أهل الحق: حقائقُ الأشياء ثابتة یعنی تمام موجوداتِ خارجیہ کی ماہیتیں نفس الامر میں ثابت ہیں، پانچ کی زوجیت کی طرح محض فرضی نہیں، شرح عقائد کی اس عبارت میں یہی مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔

نسبتیں: موجود خارجی اور موجود ذہنی میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے، زید کی جو صورت ذہن میں حاصل ہوئی ہے وہ مادۂ اجتماعی ہے، اور ماہیاتِ کلیہ صرف موجود ذہنی ہیں، اور ان کی جزئیات جن کا کسی نے تصور نہیں کیا وہ صرف موجوداتِ خارجیہ ہیں۔

اور بعض لوگ موجود ذہنی میں یہ قید لگاتے ہیں کہ اس کا ظرفِ عروض ذہن ہی ہو، یعنی خارج میں وہ موجود نہ ہو، پس دونوں میں تبائن کی نسبت ہوگی، کیوں کہ دونوں کا ظرف عروض علاحدہ علاحدہ ہوگا۔

اور موجود خارجی اور موجود فی نفس الامر میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، کیوں کہ جو بھی چیز خارج میں موجود ہے وہ نفس الامر میں بھی موجود ہے، اس لیے کہ جب اس موجود کو ظرفِ خارج کا اعتبار کرتے ہوئے وجود عارض ہوا ہے تو اس سے قطع نظر کرنے کی صورت میں بھی وہ وجود عارض رہے گا، ختم نہیں ہوگا، مگر ہر موجود فی نفس الامری کے لیے موجود خارجی ہونا ضروری نہیں، کیوں کہ موجوداتِ ذہنیہ بھی نفس الامر میں موجود ہیں مگر وہ موجوداتِ خارجیہ نہیں۔

اور موجود ذہنی اور موجود فی نفس الامر میں بھی عام خاص مطلق کی نسبت ہے، موجود فی الذہن خاص ہے اور موجود فی نفس الامر عام ہے۔

اور موجود فرضی تینوں سے بالکل علاحدہ چیز ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

مسئلہ: محال من حيث هو هو یعنی محال کے ساتھ کسی اور چیز کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس کے لئے عقل میں کوئی صورت نہیں ہوتی، وہ خارج اور ذہن میں معدوم ہوتا ہے، اور اس پر

کوئی حکم نہیں لگ سکتا، نہ ایجابی نہ سلبی، محال پر حکم لگانے کی صورت یہ ہے کہ کسی ماہیت پر حکم لگایا جائے اور اس محال کو اس ماہیت کا فرد بنایا جائے تو حکم لگانا درست ہوگا، کیوں کہ ماہیت کلیہ ذہن میں آسکتی ہے اور جو چیز ذہن میں موجود ہوگی وہ نفس الامر میں بھی موجود ہوگی، پس حکم لگانے کے لیے جو شرط تھی کہ مثبت لہ کا پہلے وجود ہونا ضروری ہے: وہ شرط پائی گئی، اس لیے اب محال پر حکم لگ سکتا ہے۔

مسئلہ: اس میں اختلاف ہے کہ قضیہ محصورہ میں حکم ماہیت پر لگتا ہے یا افراد پر؟ مصنفؒ کی رائے یہ ہے کہ ماہیت کلیہ پر حکم لگتا ہے، اور اس ماہیتِ کلیہ کے لیے ضروری ہے کہ اس کا تصور کیا جا سکے، اس کے بغیر کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ دوسری رائے یہ ہے کہ محصورہ میں حکم افراد پر لگتا ہے۔

اشکال کی تقریر: معترض کہتا ہے: مناطقہ کا یہ مسلّمہ قاعدہ ہے کہ قضیہ موجبہ محصورہ وجودِ موضوع کا تقاضہ کرتا ہے، وجودِ موضوع کے بغیر حکم صحیح نہیں، حالاں کہ بہت سے ایسے قضایا موجبہ ہیں جن کا موضوع موجود نہیں، پھر بھی ان میں حکم لگایا گیا ہے، جیسے: (۱) **شريكُ البارى ممتنع** (۲) **اجتماع النقيضين محال** (۳) **المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم** (۴) **المعدوم المطلق يُقَابِلُ الموجودَ المطلق** یہ سب قضایا ایسے ہیں جن میں موضوع موجود نہیں، کیوں کہ وہ محال ہے۔

اور محال **من حيث أنه محال** کے لیے عقل میں کوئی صورت نہیں ہوتی، اس لیے اس پر کوئی حکم نہیں لگ سکتا، معلوم ہوا کہ یہ قاعدہ ہی نظر ثانی کا محتاج ہے کہ موجبہ وجود موضوع کا تقاضہ کرتا ہے۔

جواب: اس اعتراض کے تین جواب ان حضرات نے دیئے ہیں جن کی رائے یہ ہے کہ قضیہ محصورہ میں حکم افراد پر لگتا ہے۔

پہلا جواب: شارحِ مطالع کا ہے، وہ کہتے ہیں: مذکورہ سب قضایا موجبہ نہیں ہیں کہ وجود موضوع کا تقاضہ کریں، بلکہ سالبہ ہیں جن میں موضوع کے وجود کی ضرورت نہیں، اور یہ قضایا بتاویل سالبہ اس طرح بنائے جائیں گے: (۱) **شريك البارى ليس بممكن**

(۲)اجتماع النقیضین لیس بموجود(۳)الحکم علی المجھول المطلق لیس بجائز(۴)المعدوم المطلق لیس بصادق علی الموجود المطلق۔

جواب کا رد: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جواب نہیں ہے، بلکہ تحکُّم یعنی خودرائی ہے، کیوں کہ اگر اس طرح تاویل سے سالبہ بنانے کی گنجائش نکالی جائے گی تو پھر کوئی قضیہ موجبہ باقی نہیں رہے گا، تمام قضایا سالبہ بنائے جاسکیں گے: مثلاً **زید قائم** کو **زید لیس بقاعد** کی تاویل میں کیا جاسکتا ہے، پس یہ جواب ایک ایسی تاویل ہوئی کہ محصورات کی ایک قسم کا وجود ہی ختم ہوگیا!

دوسرا جواب: علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کا ہے: وہ کہتے ہیں: یہ قضایا اگرچہ موجبہ ہیں مگر وجود موضوع کا تقاضہ کرنے میں سالبہ قضیوں جیسے ہیں، یعنی جس طرح سالبہ قضیوں میں صرف حکم کے وقت موضوع کے تصور کی ضرورت ہوتی ہے، پھر بقائے حکم میں موضوع کا وجود ضروری نہیں، اسی طرح ان قضایا میں بھی حکم کے وقت موضوع کا تصور کافی ہے۔

جواب کا رد: مصنفؒ اس جواب کو بھی رد کرتے ہیں، کہتے ہیں: یہ جواب بداہت کے خلاف ہے، کیوں کہ اگر اس طرح قضیہ موجبہ کو سالبہ کے حکم میں کرلیا جائے گا تو وہ قاعدہ جو پہلے گذر چکا ہے کہ **ثبوتُ شیئٍ لشیئٍ فرعُ ثبوتِ المُثْبَتِ له**: یہ قاعدہ ختم ہوجائے گا، اس قاعدہ کا حاصل یہ ہے کہ جب تک حکم باقی ہے مثبت لہ کا وجود ضروری ہے، صرف حکم کے وقت موضوع کا تصور کافی نہیں۔ یہ قاعدہ تمام لوگوں کا مسلّمہ ہے اور علامہ تفتازانی کا جواب اس قاعدہ کی جڑیں کھودتا ہے، پس یہ جواب بھی صحیح نہیں۔

تیسرا جواب: علامہ دوّانی رحمہ اللہ کا ہے: وہ کہتے ہیں: یہ سب قضایا حقیقیہ ہیں جن میں حکم افراد فرضیہ پر لگتا ہے اور ان قضایا میں موضوع کے افراد اگرچہ ممتنع ہیں، مگر ان کا وجود فرض کیا جاسکتا ہے، پس **شریك الباری ممتنع** کا مطلب ہوگا کہ شریک الباری کا مفہوم جو ذہن میں آتا ہے اور اس کے وہ افراد جن پر یہ مفہوم صادق آسکتا ہے وہ نفس الامر میں ممتنع ہیں، اسی طرح باقی قضیوں کی تاویل کرلی جائے گی۔

جواب کا رد: مصنفؒ فرماتے ہیں: یہ جواب اس لیے صحیح نہیں کہ اس صورت میں

متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء لازم آئے گی یعنی امام کا ضعیف ہونا اور مقتدی کا قوی ہونا لازم آئے گا، یہاں موضوع امام ہے، کیوں کہ وہ اصل ہے اور محمول مقتدی ہے کیوں کہ وہ تابع ہے، اور اس جواب کی صورت میں محمول کا اقوی اور موضوع کا اضعف ہونا لازم آئے گا اور وہ محال ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ محکوم علیہ موصوف ہوتا ہے اور حکم اس کی صفت ہوتی ہے، جیسے زید قائم میں زید قیام کے ساتھ متصف ہے، پس زید موصوف ہے اور قیام اس کی صفت ہے، اور موصوف کا درجہ صفت کے درجہ سے قوی ہوتا ہے، **کما ھو ظاھر**، اور وجودِ ذہنی کا مرتبہ وجود نفس الامری سے کم ہے، اب اگر ان قضایا میں حکم افراد فرضیہ پر ہوگا درانحالیکہ ان پر جو احکام لگائے گئے ہیں یعنی ممتنع ہونا، محال ہونا وغیرہ وہ سب نفس الامری احکام ہیں تو محمول موضوع سے اقوی ہو جائے گا۔ اور موضوع اضعف ہوگا یعنی پہلے قضیہ میں جو افراد موصوف ہیں ان کا درجہ صفتِ امتناع میں کم ہوگا اور خود صفت کا درجہ امتناع میں بڑھ جائے گا، اور صفت کے ثبوت کی زیادتی موصوف سے محال ہے۔

چوتھا جواب: مصنف رحمہ اللہ کا ہے، اور ترتیب میں سب سے پہلے یہی ہے، اور اس جواب کا مدار اس بات پر ہے کہ قضیہ محصورہ میں حکم افراد پر نہیں لگتا، بلکہ ماہیت پر لگتا ہے۔ اور جواب کا حاصل یہ ہے کہ معترض نے جو قضیے پیش کئے ہیں ان کے موضوع کی دو حیثیتیں ہیں: ایک: موضوع کا نفس مفہوم جو کلی ہے، دوسرے: اس مفہوم کا مصداق یعنی اس کے افراد، اب ہم پوچھتے ہیں کہ معترض کا یہ کہنا کہ ان قضایا کا موضوع موجود نہیں، اس سے کیا مراد ہے؟ اگر مراد یہ ہے کہ موضوع کے افراد موجود نہیں، کیوں کہ وہ محال ہیں، تو بیشک یہ بات مسلّم ہے، مگر قضایا محصورہ میں موضوع: افراد نہیں ہوتے، بلکہ ماہیتِ کلیہ ہوتی ہے، اور وہ محال نہیں، اس کا تصور کیا جا سکتا ہے۔

اور اگر معترض کی مراد یہ ہے کہ ان قضایا میں موضوع کی ماہیت موجود نہیں تو یہ بات تسلیم نہیں، کیوں کہ ماہیت تو ایک مفہوم کلی ہے جس کا تصور کیا جا سکتا ہے اور ہر متصور چیز ثابت ہوتی ہے اور جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ محال نہیں ہوتی، لہٰذا مفہوم کلی محال نہیں، بلکہ

موجود ہے، پس اس پر حکم لگانا درست ہے، اور وہ قاعدہ جس کو معترض نے توڑنا چاہا تھا کہ موجبہ وجودِ موضوع کا تقاضہ کرتا ہے: وہ قاعدہ بالکل درست ہے۔

الثالثةُ: الاتصافُ الإنضماميُّ يَسْتَدْعِيْ تَحَقُّقَ الحاشيتين فی ظرفِ الا تصافِ، بخلافِ الإنتزاعيِّ، بل يَسْتَدْعِيْ ثبوتَ الموصوفِ فقط.

فمطلقُ الاتصافِ لايستدعِي ثبوتَ الصفةِ فی ظرفِه.

وأَمَّا مطلقُ الثبوتِ فضروریٌّ، فإنَّ ما لا يكون موجوداً فی نفسه يَسْتَحِيْلُ أن يَكونَ موجوداً لشيئٍ.

والاتصافُ ليس مُتَحَقِّقًا فی الخارج حتی يلزَم تحققُ الصفةِ فيهِ، لأنه نسبةٌ، وكلُّ نسبةٍ تَحَقُّقُها فرعُ تَحَقُّقِ الْمُنْتَسِبَيْنِ، بل هو متحقَّقٌ فی الذهنِ.

وإن كان فی الانضمامِيِّ الخارجِيِّ: الموصوفُ متحداً مع الصفةِ فی الأعيانِ، كالجسم والأبيضِ، وفی الانتزاعِيِّ الخارجِيِّ بِحْسِبِ الْأَعْيَانِ كَالسَّماءِ والفَوْقِيَةِ.

ترجمہ: تیسرا نکتہ (اتصاف انضمامی اور اتصاف انتزاعی میں فرق یہ ہے کہ) اتصاف انضمامی صرف محلِ اتصاف میں (یعنی جس وقت میں یا جس جگہ میں اتصاف ہو اس زمان ومکان میں) طرفین کے پائے جانے کا تقاضہ کرتا ہے، برخلاف انتزاعی کے، بلکہ (اتصاف انتزاعی) صرف موصوف کے ثبوت کا تقاضہ کرتا ہے...... (تفریع) پس مطلق اتصاف ظرف اتصاف میں صفت کے ثبوت کا تقاضہ نہیں کرتا ...... (پہلے اعتراض کا جواب) اور رہا مطلق ثبوت تو وہ ضروری ہے، اس لیے کہ جو چیز فی نفسہ موجود ہی نہ ہو: محال ہے کہ وہ کسی دوسری چیز کے لیے موجود (یعنی صفت) بنے ...... (دوسرے اعتراض کا جواب) اور اتصاف خارج میں پایا جانے والا نہیں کہ لازم آئے، صفت کا پایا جانا خارج میں، اس لیے کہ اتصاف ایک نسبت ہے اور ہر نسبت کا پایا جانا فرع ہے جانبین کے پائے

جانے کی، بلکہ وہ اتصاف ذہن میں پایا جانے والا ہے (تیسرے اعتراض کا جواب) اگرچہ اتصاف انضمامی خارجی میں موصوف صفت کے ساتھ متحد ہوتا ہے موجودات خارجیہ میں، جیسے جسم اور سفیدی، اور اتصاف انتزاعی خارجی میں موجودات خارجیہ کے اعتبار سے اتحاد ہوتا ہے، جیسے آسمان اور فوقیت۔

تشریح: تیسرا نکتہ اتصاف کے بیان میں ہے، اتصاف کے معنی ہیں: قیامُ شیئ بشیئ، و کونُه متصفا به: ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ قائم ہونا اور ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ متصف ہونا، جیسے سفید کپڑا اس میں سفیدی جسم کے ساتھ قائم ہے اور جسم سفیدی کے ساتھ متصف ہے۔

پھر اتصاف کی دو قسمیں ہیں: انضمامی اور انتزاعی، پھر ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں: خارجی اور ذہنی، پس کل چار قسمیں ہوئیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱-اتصاف انضمامی خارجی: وہ اتصاف ہے جس میں صفت ایسے موصوف کے ساتھ ملے جو خارج میں موجود ہے، جیسے اسود (کالے) میں اتصاف انضمامی خارجی ہے۔

۲-اتصاف انضمامی ذہنی: وہ اتصاف ہے جس میں صفت ایسے موصوف کے ساتھ ملے جو ذہن میں موجود ہے، خارج میں موجود نہیں، جیسے صورتِ علمیہ کے ساتھ حالتِ ادراکیہ کا ملنا ذہن میں ہوتا ہے، جس کی تفصیل کتاب کے شروع میں گذر چکی ہے۔

۳-اتصاف انتزاعی خارجی: وہ اتصاف ہے جس میں صفت ایسے موصوف سے نکالی گئی ہو جو خارج میں موجود ہے، جیسے آسمان سے فوقیت کا انتزاع۔

۴-اتصاف انتزاعی ذہنی: وہ اتصاف ہے جس میں صفت ایسے موصوف سے نکالی گئی ہو جو ذہن میں موجود ہے، جیسے انسان کلی سے کلیت کا انتزاع۔

اتصاف انضمامی اور انتزاعی میں فرق: اتصاف انضمامی خواہ خارجی ہو یا ذہنی اس میں موصوف اور صفت دونوں کا ظرف اتصاف میں موجود ہونا ضروری ہے، خارجی میں خارج میں موجود ہونا ضروری ہے، اور ذہنی میں ذہن میں موجود ہونا ضروری ہے، جیسے اسود (کالے) میں جسم اور سیاہی دونوں خارج میں موجود ہیں اور علم میں صورتِ علمیہ اور

حالتِ ادراکیہ دونوں ذہن میں موجود ہیں اور اس کی وجہ ظاہر ہے کہ ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ ملنا اسی وقت ممکن ہے جب منضم اور منضم الیہ دونوں ایک ہی ظرف میں موجود ہوں۔

اور اتصاف انتزاعی میں خواہ خارجی ہو یا ذہنی، صرف موصوف کا موجود ہونا کافی ہے، انتزاعی خارجی میں خارج میں اور ذہنی میں ذہن میں، جیسے آسمان سے فوقیت منتزع کرنے میں خارج میں صرف آسمان موجود ہوتا ہے، اور کلی سے کلیت منتزع کرنے میں ذہن میں صرف کلی موجود ہوتی ہے۔

تفریع: جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اتصاف انضمامی میں موصوف اور صفت دونوں کا وجود ضروری ہے اور انتزاعی میں صرف موصوف کا وجود ضروری ہے، تو اب جاننا چاہئے کہ جب اتصاف کا ایک فرد ایسا ہے کہ اس میں صفت کا وجود ظرفِ اتصاف میں ضروری نہیں، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ مطلق اتصاف صفت کے وجود کا مقتضی نہیں، کیوں کہ مطلق کا تحقق ایک فرد کے تحقق سے بھی ہو جاتا ہے۔

اعتراض: معترض کہتا ہے: یہ بات صحیح نہیں کہ مطلق اتصاف: ظرفِ اتصاف میں صفت کے ثبوت کا مقتضی نہیں، کیوں کہ جب صفت ہی موجود نہیں تو وہ موصوف کے لیے کس طرح ثابت کی جائے گی؟ اور موصوف کے لیے صفت کے ثبوت کے بغیر اتصاف کا تحقق نہیں ہوسکتا۔

جواب: مصنف رحمہ اللہ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ظرفِ اتصاف میں ثبوت ضروری نہ ہونے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ مطلقاً صفت کا ثبوت ضروری نہیں، مقید کا انتفاء مطلق کے انتفاء کو کب مستلزم ہوتا ہے؟ صفت کے لیے مطلق ثبوت ضروری ہے، ہم اس کا انکار نہیں کرتے، ہم نے نفی ظرفِ اتصاف میں صفت کے ثبوت کے ضروری ہونے کی کی ہے کہ اتصاف انتزاعی میں وہ ضروری نہیں۔

اعتراض ثانی: معترض پھر کہتا ہے: اتصاف ایک نسبت ہے، اور نسبت کا تحقق طرفین کے بغیر نہیں ہوسکتا، پھر یہ کہنا کیوں کر درست ہے کہ اتصافِ انتزاعی میں ظرفِ اتصاف میں صفت کا وجود ضروری نہیں؟

جواب: مصنفؒ اس کا یہ جواب دے رہے ہیں کہ جب اتصاف خارج میں متحقق ہوگا اس وقت طرفین کا وجود ضروری ہے، اور اتصاف انتزاعی کی صورت میں اتصاف کا تحقق ذہن میں ہوتا ہے اس لیے ذہن میں موصوف وصفت کا تحقق کافی ہے، خارج میں صفت کا وجود ضروری نہیں۔

اعتراضِ ثالث: معترض پھر تیسرا اعتراض کرتا ہے کہ جب اتصاف خارج میں متحقق نہیں، تو پھر اتصاف انتزاعی کی تقسیم انتزاعی خارجی اور انتزاعی ذہنی کی طرف کس طرح درست ہوسکتی ہے؟ کیوں کہ جب مقسم ہی خارجی نہیں تو اس کی کوئی قسم خارجی کیسے ہوسکتی ہے؟

جواب: مصنفؒ اس کا یہ جواب دے رہے ہیں کہ یہ تقسیم موصوف کے اعتبار سے ہے، انضمامی خارجی میں موصوف کا صفت کے ساتھ اتحاد خارج میں ہوتا ہے، اور انتزاعی خارجی میں موصوف خارجی سے انتزاع ہوتا ہے۔ الغرض خارج سے تعلق موصوف کا ہوتا ہے جس کی وجہ سے اتصاف کو بھی خارجی کہہ دیا جاتا ہے۔

الرابعة: المتأخِّرُوْنَ اخْتَرَعُوْا قضيةً سَمَّوْهَا سالبةَ المحمولِ، وفَرَّقُوْا بأن فى السالبةِ يُتَصَوَّرُ الطرفانِ، وَيُحْكَمُ بالسلبِ، وفى سالبةِ المحمولِ يَرْجِعُ، وَيُحْمَلُ ذلكَ السلبُ على الموضوعِ، حَكَمُوْا بِأَنَّ صدقَ الإيجابِ فيها لايَسْتَدْعِىْ الوجودَ، كالسلبِ، بل السلبُ يَسْتَدْعِيْهِ، كالإيجابِ.

وَقَرِيْحَتُكَ حاكمةٌ بأن الربطَ الإيجابىَّ مطلقاً يَقْتَضِى الوجودَ، وَمِنْ ثَمَّ قيل: الحَقُّ أنها قضيةٌ ذهنيةٌ، وجميعَ المفهومات التصوريةِ موجودةٌ فى نفسِ الأمر: تحقيقاً أو تقديراً، فبينها وبين السالبةِ تَلاَزُمٌ بِحَسْبِ الصدقِ، وفيه ما فيه، وإذا حَقَّقْتَ الإيجابَ الكلىَّ فَقِسْ عليه سائرَ المحصورات.

ترجمہ: چوتھا نکتہ: متأخرین نے ایک قضیہ گھڑا ہے، جس کا نام انھوں نے سالبۃ المحمول

رکھا ہے، اور انھوں نے (سالبۃ المحمول اور سالبہ بسیطہ میں) فرق اس طرح کیا ہے کہ سالبہ بسیطہ میں موضوع اور محمول کو ذہن میں لایا جاتا ہے اور نفی کا حکم لگایا جاتا ہے، اور سالبۃ المحمول میں نفی (موضوع کی طرف) لوٹتی ہے اور وہ نفی محمول کی جاتی ہے موضوع پر (یعنی پہلے وہ نفی موضوع کے لیے ثابت کی جاتی ہے پھر مجموعہ کو موضوع پر محمول کیا جاتا ہے) اور متأخرین نے فیصلہ کیا ہے کہ موجبہ کا صادق آنا سالبۃ المحمول میں نہیں چاہتا موضوع کے وجود کو سالبہ بسیطہ کی طرح، بلکہ سالبۃ المحمول کا سلب وجودِ موضوع کو چاہتا ہے موجبہ بسیطہ کی طرح۔

اور آپ کی طبیعت خود فیصلہ کرے گی کہ مطلقاً ربط ایجابی وجودِ موضوع کو چاہتا ہے، اور اسی سے کہا گیا کہ حق یہ ہے کہ وہ قضایا (جن کے ذریعہ معترض نے اعتراض کیا ہے) قضایا ذہنیہ ہیں، اور تمام مفہومات تصوریہ نفس الامر میں موجود ہوتے ہیں، خواہ حقیقتاً موجود ہوں یا تقدیراً، پس سالبۃ المحمول کے درمیان اور سالبہ بسیطہ کے درمیان صدق کے اعتبار سے تلازم ہے، اور اس بات میں وہ اشکال ہے جو اس میں ہے، اور جب اچھی طرح سمجھ لیا آپ نے ایجاب کلی کو (یعنی موجبہ کلیہ کے احکام کو) تو اس پر قیاس کر لیجئے باقی محصورات کو۔

تشریح: چوتھا نکتہ قضیہ موجبہ سالبۃ المحمول کی تحقیق میں ہے، یہ قضیہ متأخرین نے اختراع کیا ہے، اس میں اور سالبہ بسیطہ میں پہلے فرق سمجھ لینا چاہئے۔

۱- سالبہ بسیطہ: وہ قضیہ ہے جس میں محمول کا موضوع سے سلب کیا گیا ہو، جیسے **زید لیس بقائم** اس میں قیام کا زید سے سلب کیا گیا ہے اس لیے یہ قضیہ سالبہ بسیطہ ہے، اور اس کا ترجمہ ہے: زید قائم نیست۔

۲- موجبہ سالبۃ المحمول: وہ قضیہ ہے جس میں پہلے محمول کا موضوع سے سلب کیا جائے، پھر اس سلب کو موضوع کے لیے ثابت کیا جائے، جیسے **زید لیس ھو بقائم** اس میں پہلے زید سے قیام کا سلب کیا گیا، پھر پورے **لیس ھو بقائم** کو زید کے لیے ثابت کیا گیا، اور اس کا ترجمہ ہے: زید نیست قائم است۔

اختراع کی وجہ: متأخرین نے یہ قضیہ دو اعتراضوں سے بچنے کے لیے گھڑا ہے:

ایک اعتراض: یہ ہے کہ متساویین کی نقیضوں میں بھی تساوی کی نسبت ہوتی ہے

حالاں کہ شئ اور ممکن میں تساوی کی نسبت ہے اوران کی نقیضوں میں یعنی لاشئ اور لاممکن میں تساوی کی نسبت نہیں ہے، کیوں کہ ان نقیضوں سے دو موجبے کلیے نہیں بن سکتے، کیوں کہ موجبہ کلیہ کے صدق کے لیے ضروری ہے کہ موضوع موجود ہواور لاشئ اولاممکن کا وجود نہیں۔

اور دوسرا اعتراض: یہ ہے کہ موجبہ کلیہ کا عکسِ نقیض موجبہ کلیہ آتا ہے، حالاں کہ **کلُّ شیئ ممکن** موجبہ کلیہ ہے، پس اس کا عکس نقیض **کل لاممکن لاشیئ** آنا چاہئے، مگر یہ عکس نقیض صحیح نہیں، کیوں کہ موجبہ وجود موضوع کا تقاضہ کرتا ہے، اور لاممکن کا وجود نہیں۔

ان دونوں اعتراضوں سے بچنے کے لئے متأخرین نے قضیہ موجبہ سالبۃ المحمول وضع کیا، اور کہا کہ یہ قضیہ سالبہ بسیطہ کے حکم میں ہے، یعنی جس طرح سالبہ بسیطہ وجودِ موضوع کا تقاضا نہیں کرتا اسی طرح موجبہ سالبۃ المحمول کے صدق کے لیے بھی وجود موضوع ضروری نہیں، پس معترض نے جن قضیوں کے ذریعہ اعتراض کیا ہے: اگر ان میں موضوع نہیں پایا جاتا تو کوئی حرج نہیں، کیوں کہ وہ قضایا وجودِ موضوع کا تقاضہ نہیں کرتے۔

قولہ: وحکموا: اور متأخرین نے یہ بھی کہا ہے کہ موجبہ سالبۃ المحمول تو وجود موضوع کا تقاضہ نہیں کرتا، مگر اس کی نقیض یعنی سالبہ سالبۃ المحمول کے صدق کے لیے موضوع کا وجود ضروری ہے، مثلاً **زید لیس ھو لیس ھو بقائم** یعنی زید بے قیام نہیں ہے، پس وہ قائم ہوا اور جب قائم ہونے کا حکم اس کے لیے ثابت ہوا تو اس کے لیے موضوع کا وجود ضروری ہے۔ حاصل یہ کہ قضیہ سالبہ سالبۃ المحمول میں موجبہ کا حکم سالبہ کی طرح ہے، اور سالبہ کا حکم موجبہ کی طرح ہے۔

قولہ: وَقَرِیْحَتُكَ: یہاں سے مصنفؒ متأخرین کا رد کرتے ہیں کہ ان کا یہ کہنا کہ موجبہ سالبۃ المحمول وجود موضوع کا تقاضہ نہیں کرتا: صحیح نہیں، بلکہ ہر موجبہ کے لیے وجود موضوع ضروری ہے، کیوں کہ ربط ایجابی میں یعنی قضیہ موجبہ میں: محمول خواہ وجودی ہو یا عدمی، اور ثبوت: خواہ مفرد چیز کا ہو یا نسبت کا، اور نسبت: خواہ ایجابی ہو یا سلبی: ہر حال میں موضوع کا موجود ہونا ضروری ہے، کیوں کہ **ثبوتُ شیئ لشیئٍ فرعُ ثبوتِ المُثبَتِ لہٗ**

مسلّمہ قاعدہ ہے، اس میں کسی قسم کا استثناء نہیں۔

قولہ: ومن ثم قیل: یہاں سے مصنفؒ تردید کو مدلل کرتے ہیں کہ چوں کہ یہ قضیہ محض اختراعی ہے، متقدمین کے کلام میں اس کا نام ونشان نہیں، اس لیے محقق دوّانی نے فرمایا کہ مذکورہ دونوں اعتراضوں سے بچنے کے لیے کسی نئے قضیہ کے اختراع کی ضرورت نہیں، بلکہ قضایا مسلّمہ ہی سے اس کا جواب دیا جاسکتا ہے۔ اور وہ جواب یہ ہے کہ معترض نے جن قضیوں سے اعتراضات کئے ہیں وہ قضایا ذہنیہ ہیں، اور قضیہ ذہنیہ کے لیے خارج میں موضوع کا وجود ضروری نہیں، صرف ذہن میں ان کا وجود کافی ہے، اور جو چیز ذہن میں موجود ہوتی ہے وہ نفس الامر میں بھی موجود ہوتی ہے، اور قضیہ ذہنیہ کے صدق کے لئے بس اتنی بات کافی ہے۔

اور معترض نے جن قضایا کے ذریعہ اعتراض کیا ہے ان کا موضوع بھی نفس الامر میں موجود ہے، کیوں کہ وہ موضوع ایک مفہوم تصوری ہے، اور تمام مفہوماتِ تصوریہ نفس الامر میں موجود ہوتے ہیں، خواہ ان کا وجود حقیقی ہو، جیسے شئ، ممکن، انسان، حیوان وغیرہ کا وجود، یا ان کا وجود تقدیری ہو، جیسے لاشئ، لاممکن، لاموجود وغیرہ کا وجود۔ اور جب تمام مفہومات تصوریہ نفس الامر میں موجود ہوتے ہیں تو ثابت ہوا کہ موجبہ سالبۃ المحمول اور سالبہ بسیطہ کے درمیان صدق کے اعتبار سے تلازم ہے، کیوں کہ ہر ایک کا موضوع مفہوم تصوری ہے، پس وہ نفس الامر میں موجود ہوگا، اگر چہ وہ وجود تقدیری ہو۔

قولہ: وفیہ ما فیہ: اس عبارت میں اوپر بیان کئے ہوئے تلازم پر اعتراض کی طرف اشارہ ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ موجبہ سالبۃ المحمول اور سالبہ بسیطہ میں تلازم نہیں ہوسکتا، کیوں کہ دونوں میں فرق ہے، موجبہ سالبۃ المحمول میں موضوع کے وجود کی ضرورت حکم کے وقت بھی ہے اور اس کے بعد بھی، جب تک وہ سلب موضوع کے لیے ثابت رہے، اس وقت تک موضوع کا وجود ضروری ہے، اور سالبہ بسیطہ میں صرف حکم کے وقت موضوع کا تصور کافی ہے، بعد میں ضروری نہیں۔ غرض جب دونوں میں فرق ہے تو دونوں میں تلازم نہیں ہوسکتا۔

قوله: وإذا حَقَّقْتَ: فرماتے ہیں: ہم نے محصورات اربعہ میں سے موجبہ کلیہ کے احکام بیان کردیئے، باقی تین قضیوں کے احکام اسی پر قیاس کر کے نکال لیے جائیں۔

ثم قد يُجْعَلُ حرفُ السلب جزءً من طرفٍ، فَسُمِّيَتْ معدولةً، وهى معدولةُ الموضوعِ أو معدولةُ المحمولِ، أو معدولةُ الطرفينِ، وإلا فَمُحَصَّلَةٌ.

وزيدٌ أَعْمٰى: معدولةٌ مَعْقُوْلَةً، وَمُحَصَّلَةٌ مَلْفُوْظَةٌ.

وقد يُخَصُّ اسْمُ الموجبةِ بالمحصَّلةِ، والسالبةِ بالبسيطةِ.

وَهِيَ أَعَمُّ من الموجبةِ المعدولةِ المحمولِ.

وَيَتَأَخَّرُ فيها الرابطةُ عن لفظ السلبِ لفظًا أو تقديراً.

وفى الموجبةِ السالبةِ المحمولِ رابطتانِ، والسلبُ بينهما.

ترجمہ: پھر کبھی حرف نفی کو قضیہ کے کسی طرف کا جزء بنایا جاتا ہے، پس کہلاتا ہے وہ معدولہ۔اور معدولہ: یا معدولۃ الموضوع ہے یا معدولۃ المحمول، یا معدولۃ الجانبین، ورنہ یعنی اگر حرف نفی قضیہ کا جزء نہ ہوتو وہ محصلہ ہے......اور **زيدٌ أعمى** قضیہ معدولہ ہے سمجھنے کے اعتبار سے......اور محصلہ ہے بولنے کے اعتبار سے......اور کبھی موجبہ کا نام خاص کیا جاتا ہے محصلہ کے ساتھ اور سالبہ کا نام خاص کیا جاتا ہے بسیطہ کے ساتھ......اور سالبہ بسیطہ عام ہے موجبہ معدولۃ المحمول سے......اور پیچھے ہوتا ہے سالبہ بسیطہ میں حرف ربط حرف نفی سے، خواہ تلفظ کے طور پر پیچھے ہو یا مان لینے کے طور پر......اور موجبہ سالبۃ المحمول میں دو حرف ربط ہوتے ہیں، اور حرف نفی ان دونوں کے درمیان ہوتا ہے۔

تشریح: یہاں سے قضیہ حملیہ کی ایک اور تقسیم کرتے ہیں، اور یہ تقسیم حرفِ نفی کے قضیہ کا جزء ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے ہے، بایں اعتبار قضیہ کی دو قسمیں ہیں: معدولہ اور محصلہ، اگر حرفِ نفی قضیہ کے جزء کا جزء ہوتو وہ معدولہ ہے، اور جزء نہ ہوتو وہ محصلہ ہے۔

معدولة: عدل سے ہے، جس کے معنی ہیں: پھرا ہوا، بدلا ہوا، اور معدولہ کو معدولہ اس

لیے کہتے ہیں کہ وہ اپنے اصل انداز سے بدلا ہوا ہوتا ہے، کیوں کہ عام طور پر حرفِ نفی موضوع اور محمول کا جز نہیں ہوتا، بلکہ نسبت کا جز ہوتا ہے۔

محصلة: کے معنی ہیں: حاصل کیا ہوا، یعنی وہ قضیہ جو معروف انداز پر ہے۔

پھر معدولہ کی تین قسمیں ہیں: معدولۃ الموضوع، معدولۃ المحمول اور معدولۃ الطرفین۔

۱- **معدولۃ الموضوع:** وہ معدولۃ ہے جس میں حرف نفی موضوع کا جزء ہو، جیسے **اللاحيُّ جَماد** (بے جان چیزیں جماد ہیں)

۲- **معدولۃ المحمول:** وہ معدولۃ ہے جس میں صرف نفی محمول کا جزء ہو، جیسے **الجماد لاعالم** (جماد بے علم ہوتا ہے)

۳- **معدولۃ الطرفین:** وہ معدولہ ہے جس میں حرف نفی موضوع اور محمول دونوں کا جز ہو، جیسے **اللاحيُّ لاعالمٌ** (بے جان چیزیں بے علم ہوتی ہیں)

قولہ: زيدٌ أعمى: یہ ایک وہم کا جواب ہے: **زيد أعمى** (زید نابینا ہے) قضیہ معدولہ ہے، حالاں کہ اس کے کسی جزء میں حرفِ نفی موجود نہیں۔

اس وہم کا جواب یہ ہے کہ اوپر معدولہ کی جو تعریف کی ہے وہ معدولۃ ملفوظہ کی ہے، کیوں کہ منطق میں وہی مقصود ہوتا ہے اور **زيد أعمى** معنی کے اعتبار سے معدولۃ ہے، لفظوں کے اعتبار سے محصلہ ہے، اور اس قسم کے قضیوں کا بیان یہاں مقصود نہیں۔

قولہ: وقد يُخَصُّ: بعض لوگوں نے محصلہ کو موجبہ کے ساتھ خاص کیا ہے، وہ قضیہ محصلہ کی تعریف اس طرح کرتے ہیں: قضیہ محصلہ: وہ قضیہ ہے جس میں حرفِ نفی جزء نہ ہو، اور قضیہ موجبہ ہو، جیسے **زيد قائم**، اور اگر سالبہ ہو، جیسے **زيد ليس بقائم** تو وہ لوگ اس کو سالبہ بسیطہ کہتے ہیں، گویا ان لوگوں کے نزدیک محصلہ ہونے کے لیے صرف طرفین کا وجودی ہونا کافی نہیں، بلکہ نسبت بھی وجودی ہونی ضروری ہے، پس محصلہ مقابل ہوگا سالبہ کا۔ اور جمہور کے نزدیک سالبہ بھی محصلہ ہے، پس ان کے نزدیک محصلہ معدولۃ کا مقابل ہے۔

قولہ: وهي أعم: اب تین قضیے حاصل ہوئے: ۱- سالبہ بسیطہ، جیسے **زيد ليس بقائم**

۲-موجبہ معدولۃ المحمول جیسے الجماد لاحَیٌّ ۳-موجبہ سالبۃ المحمول، جیسے زید لیس ھو بقائم......ان تینوں قضایا میں چوں کہ اشتباہ ہوسکتا ہے، اس لیے ان میں فرق بیان کرنا ضروری ہے۔

۱- سالبہ بسیطہ عام ہے: موجبہ معدولۃ المحمول سے، کیوں کہ سالبہ بسیطہ کے لیے موضوع کا وجود ضروری نہیں، موضوع کے وجود اور عدم: دونوں صورتوں میں وہ حاصل ہوتا ہے، پس وہ عام ہے، اور موجبہ معدولۃ المحمول کے لیے موضوع کا وجود ضروری ہے، اس لیے وہ خاص ہوگا، یہ دونوں میں معنوی فرق ہوا۔

۲- سالبہ بسیطہ میں حرف ربط سلب کے بعد ہوتا ہے، جیسے **زید لیس ھو بقائم**، اور موجبہ معدولۃ المحمول میں حرفِ ربط سلب سے پہلے ہوتا ہے، جیسے **زید ھو لیس بقائم**، پھر قضیہ ثلاثیہ میں یہ بات لفظاً ہوتی ہے اور قضیہ ثنائیہ میں جس میں حرفِ ربط محذوف ہوتا ہے، اس میں سالبہ بسیطہ میں حرف ربط سلب کے بعد فرض کیا جاتا ہے اور موجبہ معدولۃ المحمول میں پہلے فرض کیا جاتا ہے۔

۳- سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولۃ المحمول میں حرف ربط ایک ہوتا ہے، جیسے **زید لیس ھو بقائم** اور **زید ھو لیس بقائم** اور موجبہ سالبۃ المحمول میں حرف ربط دو ہوتے ہیں: ایک: حرفِ نفی سے پہلے، اور ایک: حرفِ نفی کے بعد، اور حرفِ نفی دونوں کے بیچ میں ہوتا ہے، جیسے **زید ھو لیس ھو بقائم**۔ یہ دوسرا اور تیسرا فرق لفظی ہے۔

کتاب یاد کریں

۱- سلب الشیٔ عن نفسہ: کیوں محال ہے؟

۲- بعض مفاہیم کا حمل ان کی ذوات پر حمل شائع متعارف کے طور پر ہوسکتا ہے اور بعض کا نہیں ہوسکتا، بلکہ ان کی نقیضوں کا حمل کیا جاتا ہے: اس سلسلہ میں کیا قاعدہ ہے؟

۳- تناقض کے لئے وحدات ثمانیہ کے علاوہ حمل کی نوعیت کا اتحاد کہاں ضروری ہے؟

۴- حمل کی تعریف پر مشہور اعتراض کیا ہے؟ اور اس کا جواب کیا ہے؟
۵- حمل شائع متعارف کے صحیح ہونے کے لیے تین شرطیں کیا ہیں؟
۶- الخمسة زوج سے کیا اعتراض وارد ہوتا ہے؟ اور اس کا جواب کیا ہے؟
۷- نکتہ کے کیا معنی ہیں؟ اور نکتہ اور نقطہ میں کیا فرق ہے؟
۸- ایک چیز کا ثبوت دوسری چیز کے لئے کب ہوتا ہے؟ قیمتی ضابطہ بیان کریں، اور بتائیں کہ یہ قاعدہ قضیہ موجبہ کی حد تک ہے یا سالبہ میں بھی جاری ہوگا؟
۹- وجود موضوع کے اعتبار سے قضیہ کی پانچ قسمیں ہیں: سب کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔
۱۰- قضیہ سالبہ خواہ کوئی سا ہو وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا: اس قاعدہ پر کیا اعتراض وارد ہوتا ہے اور اس کا جواب کیا ہے؟
۱۱- خارج، ذہن، نفس الامر اور فرض کی وضاحت کریں اور ان میں نسبتیں بتائیں۔
۱۲- امر محال پر حکم کب لگ سکتا ہے؟
۱۳- قضیہ محصورہ میں حکم ماہیت پر لگتا ہے یا افراد پر؟
۱۴- قضیہ موجبہ محصورہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے: اس قاعدہ پر کیا اعتراض ہے؟
۱۵- شارح مطالع نے اعتراض کا کیا جواب دیا ہے؟ اور مصنفؒ نے اس کو کس طرح رد کیا ہے؟
۱۶- علامہ تفتازانی نے اعتراض کا کیا جواب دیا ہے؟ اور مصنفؒ نے اس کو کس طرح رد کیا ہے؟
۱۷- علامہ دوانی نے اعتراض کا کیا جواب دیا ہے؟ اور مصنفؒ نے اس کو کس طرح رد کیا ہے؟
۱۸- مصنفؒ نے اعتراض کا کیا جواب دیا ہے؟
۱۹- اتصاف کے معنی مع مثال بیان کریں، پھر اتصاف کی چاروں قسموں کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔

۲۰- اتصاف انضمامی اور انتزاعی میں فرق بیان کریں۔
۲۱- مطلق اتصاف صفت کے وجود کا مقتضی نہیں: اس قاعدہ پر کیا اعتراض ہے؟ اور اس کا جواب کیا ہے؟
۲۲- اتصاف انتزاعی میں ظرفِ اتصاف میں صفت کا وجود ضروری نہیں: اس قاعدہ پر کیا اعتراض ہے؟ اور اس کا کیا جواب ہے؟
۲۳- جب اتصاف خارج میں متحقق نہیں تو اس کی دو قسمیں: خارجی اور انتزاعی کیسے درست ہو سکتی ہیں؟ اور اس کا جواب کیا ہے؟
۲۴- سالبہ بسیطہ اور موجبہ سالبۃ المحمول کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔
۲۵- متأخرین نے قضیہ موجبہ سالبۃ المحمول کیوں گھڑا ہے؟
۲۶- کیا متأخرین کا یہ قول صحیح ہے کہ موجبہ سالبۃ المحمول وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا؟
۲۷- متأخرین نے جو قضیہ گھڑا ہے اس کی ضرورت ہے یا نہیں؟ علامہ دوانی کی کیا رائے ہے؟
۲۸- حرف نفی کے قضیہ کا جزء ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی دو قسمیں ہیں: معدولہ اور محصلہ: دونوں کی حقیقت بیان کریں۔
۲۹- معدولہ کی تین قسمیں ہیں: سب کے نام، تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔
۳۰- زید أعمی: قضیہ معدولہ ہے، جبکہ حرف نفی موجود نہیں ہے؟ اس کا کیا جواب ہے؟
۳۱- بعض لوگوں نے محصلہ کو موجبہ کے ساتھ خاص کیا ہے: ان کے مذہب کی وضاحت کریں۔
۳۲- سالبہ بسیطہ، موجبہ معدولۃ المحمول اور موجبہ سالبۃ المحمول میں فرق بیان کریں۔

كُلُّ نسبةٍ فی نفس الأمر: إِمَّا واجبةٌ، أو مُمْتَنِعَةٌ، أَوْ مُمْكِنَةٌ، وتلكَ

الكيفياتُ المَوَادُّ، والدَّالُ عليها الجهةُ، وما اشتملتْ عليها تُسَمّٰى مُوَجَّهَةً، ورُبَاعِيَةً.

بسيطةً: إن كانت حقيقتُها إيجاباً فقط، أو سلباً فقط، ومركبةً: إنْ كانت مُلْتَئِمَةً منهما، والعِبْرَةُ فى التسميةِ للجزءِ الأولِ، وإلا فمطلقةٌ، ومُهْمَلَةٌ من حيثُ الجهةُ.

وهِيَ: إنْ وافقتِ المادَّةَ صَدَقَتِ القضيةُ، وإلَّا كَذَبَتْ.

والتحقيقُ: أَنَّ المواد الحِكْمِيَّةَ هى الجهاتُ المنطقيةُ.

وقيل: إِنَّهَا غيرُها، وإلا لكانت لوازمُ الماهية واجبةً لذاتها.

والجوابُ: أنه فَرْقٌ بينَ وجوبِ الوجودِ فى نفسهِ، وبينَ وجوبِ الثبوتِ لغيرِهٖ: الأولُ محالٌ غيرُ لازمٍ، والثانى لازمٌ غيرُ محالٍ.

هٰذَا على رأى القُدَمَاءِ، وَأَمَّا على مذهبِ المُحْدَثِيْنَ: فالمادةُ عِبَارَةٌ عن كُلِّ كيفيةٍ كانت لنسبةٍ، كدوامٍ، وتوقيتٍ، أو غيرِ ذلك.

ومِنْ ثَمَّ كانتِ المُوَجَّهَاتُ غيرَ متناهيةٍ.

ترجمہ: ہر نسبت نفس الامر میں یا تو واجب ہوگی، یا ممتنع، یا ممکن۔ اور یہی کیفیتیں (نسبتیں) مواد ہیں (یعنی مادۂ قضیہ کہلاتی ہیں) اور نسبتوں پر دلالت کرنے والا لفظ 'جہت' ہے، اور جو قضیہ جہت پر مشتمل ہوتا ہے وہ موجہہ اور رباعیہ کہلاتا ہے...... وہ موجہہ بسیطہ ہے اگر اس کی حقیقت صرف ایجاب ہے، یا صرف سلب ہے، اور مرکب ہے اگر اس کی حقیقت ایجاب وسلب سے مرکب ہے، اور نام رکھنے میں جزء اول کا اعتبار ہے، ورنہ (یعنی اگر قضیہ جہت پر مشتمل نہیں ہے) تو وہ مطلقہ (جہت چھوڑا ہوا) ہے، اور جہت کی جانب سے مہملہ ہے ...... اور جہت اگر مادہ کے موافق ہے تو قضیہ سچا ہے ورنہ جھوٹا ہے...... اور تحقیقی بات یہ ہے کہ فن حکمت کے مواد ہی علم منطق کی جہتیں ہیں...... اور کہا گیا ہے کہ منطق کی جہتیں فلسفہ کی اصطلاح کا غیر ہیں، ورنہ تو ماہیت کے لوازم واجب بالذات ہوجائیں گے...... اور

جواب یہ ہے کہ وجود کے فی نفسہ ضروری ہونے کے درمیان اور اس کے علاوہ کے لیے کسی چیز کے ثبوت کے ضروری ہونے کے درمیان فرق ہے، پہلی چیز محال ہے جو لازم نہیں آرہی، اور دوسری چیز لازم آرہی ہے جو محال نہیں...... یہ بات (یعنی نسبتوں کا تین ہونا) متقدمین کی رائے کے مطابق ہے، اور رہا متأخرین کی رائے پر، تو مادۂ قضیہ ہر اس کیفیت کا نام ہے جو نسبت کے لیے ہے، جیسے دوام، توقیت یا ان کے علاوہ، اور اسی جگہ سے موجہات بے شمار ہو گئے ہیں۔

موجہات کا بیان

یہاں سے قضیہ حملیہ کی ایک اور تقسیم کرتے ہیں، پہلے یہ بات جان لینی چاہئے کہ ہر قضیہ حملیہ میں تین جزء ہوتے ہیں: موضوع، محمول اور نسبت، پھر نسبت کی دو قسمیں ہیں: ایجابی اور سلبی، اور ہر نسبت نفس الامر میں کسی خاص کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے۔

اور کیفیتیں متقدمین کے نزدیک تین ہیں: وجوب، امکان اور امتناع۔ اور متأخرین کے نزدیک کیفیتیں تین میں منحصر نہیں، تین کے علاوہ بھی متعدد کیفیتیں ہیں، جیسے ضرورت، دوام، فعلیت وغیرہ۔

اور مادۂ قضیہ: انہی نفس الامری کیفیتوں کو کہا جاتا ہے۔

اور جہت قضیہ: اس لفظ کو کہا جاتا ہے جو اس نفس الامری کیفیت پر دلالت کرتا ہے۔

قضیہ موجہہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جو جہت پر مشتمل ہو، یعنی اس میں جہت مذکور ہو، اس کو قضیہ رباعیہ بھی کہتے ہیں۔

مثال: **کل إنسان حیوان بالضرورة**: قضیہ موجہہ ہے، اس میں انسان موضوع، حیوان محمول، اور دونوں کے درمیان نسبت ایجابی ہے، اور نسبت ایجابی کی نفس الامری میں کیفیت: ضروری ہونا ہے، یہ مادۂ قضیہ ہے، اور اس کیفیت پر دلالت کرنے والا لفظ: بالضرورۃ جہتِ قضیہ ہے اور پورا قضیہ: موجہہ اور رباعیہ ہے، کیوں کہ اس میں نسبت کی کیفیت مذکور ہے۔

پھر قضیہ موجہہ کی دو قسمیں ہیں: بسیطہ اور مرکبہ:

۱- بسیطہ: وہ قضیہ موجہہ ہے جس میں نسبت کی صرف ایک کیفیت مذکور ہو، خواہ ایجابی ہو یا سلبی، جیسے: **كل إنسان حيوان بالضرورة** اور **لاشيئ من الإنسان بحجر بالضرورة**۔

۲- مرکبہ: وہ قضیہ موجہہ ہے جس میں نسبت کی دو کیفیتیں مذکور ہوں، یعنی ایجاب وسلب ایک ساتھ مذکور ہوں، جیسے **كل إنسان ضاحك بالفعل، لادائما** یعنی انسان تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں ہنسنے والا ہے، ہمیشہ نہیں ہنستا۔ اس قضیہ میں انسان کے لیے ضحک (ہنسنے) کا ثبوت بھی ہے اور سلب بھی۔

قوله: والعبرة: اس میں ایک شبہ کا جواب دیا ہے، شبہ یہ ہے کہ جب مرکبہ میں ایجاب وسلب کی دونوں کیفیتیں مذکور ہوں گی تو پھر اس قضیہ کو موجبہ یا سالبہ کس طرح کہیں گے؟

جواب: موجبہ یا سالبہ نام رکھنے میں قضیہ کے جزء اول کا اعتبار ہے، اگر پہلا جزء موجبہ ہے تو پورے قضیہ کو موجبہ کہیں گے اور اگر پہلا جزء سالبہ ہے تو پورے قضیہ کو سالبہ کہیں گے، جیسے **كل إنسان ضاحك بالفعل، لادائما**: موجبہ قضیہ ہے، کیوں کہ پہلا جزء موجبہ ہے، اور لادائما سے مطلقہ عامہ بنتا ہے، وہ سالبہ ہے، یعنی **لاشيئ من الإنسان بضاحك بالفعل**، اس دوسرے قضیہ کا نام رکھنے میں اعتبار نہیں، اور **لاشيئ من الكاتب بساكن الأصابع بالضرورة مادام كاتباً، لادائماً**: سالبہ قضیہ ہے، کیوں کہ اس کا پہلا جزء سالبہ ہے، اور لادائما سے جو مطلقہ عامہ بنتا ہے وہ موجبہ ہے، یعنی **كل كاتب ساكن الأصابع بالفعل** مگر نام رکھنے میں اس دوسرے قضیہ کا اعتبار نہیں۔

مطلقہ یا مہملہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں نسبت کی کیفیت مذکور نہ ہو، جیسے **كل إنسان حيوان**۔

وجہ تسمیہ: اس کو مطلقہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کو جہت کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا،

لفظ مطلقہ کے معنی ہیں: عام رکھا ہوا، مقید نہ کیا ہوا، اوراس کو مہملہ جہت کے اہمال کی وجہ سے کہتے ہیں، یعنی اس میں جہت چھوڑ دی گئی ہے۔

صادقہ اور کاذبہ: اگر جہتِ قضیہ اور مادۂ قضیہ ایک دوسرے کے موافق ہوں تو وہ قضیہ صادقہ ہے، جیسے **کل إنسان حیوان بالضرورۃ:** انسان کے لیے حیوان ہونا نفس الامر میں بھی ضروری ہے اور قضیہ میں بھی بالضرورۃ مذکور ہے، پس مادہ اور جہت دونوں ایک دوسرے کے موافق ہوئے، اس لیے یہ قضیہ صادقہ ہے۔

اور اگر جہت اور مادہ ایک دوسرے کے موافق نہ ہوں تو وہ قضیہ کاذبہ ہے، جیسے **کل إنسان حجر بالضرورۃ** (انسان کے لیے پتھر ہونا ضروری ہے) حالاں کہ نفس الامر میں انسان کے لیے پتھر ہونا ممتنع ہے، پس اس قضیہ میں جہت اور مادہ ایک دوسرے کے موافق نہیں، اس لیے یہ قضیہ کاذبہ ہے۔

قولہ: والتحقیق: یہاں سے اس سوال کا جواب دیتے ہیں کہ وجوب، امتناع اور امکان کے جو معنی فلسفہ میں ہیں وہی معنی منطق میں بھی ہیں، یا اس کے علاوہ کچھ اور معنی ہیں؟ مصنفؒ فرماتے ہیں: تحقیقی بات یہ ہے کہ دونوں کے معنی ایک ہیں۔ اور صاحب مواقف وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ دونوں فنوں کی اصطلاحیں الگ الگ ہیں، گو الفاظ ایک ہیں، یعنی وجوب، امتناع اور امکان کا جو مفہوم علم حکمت (فلسفہ) میں ہے وہ علم منطق میں نہیں ہے۔

دلیل: ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اگر فلسفہ والے معنی ہی منطق میں مراد لیے جائیں گے تو تمام لوازمات ماہیت کا واجب ہونا لازم آئے گا، جب کہ تعددِ واجب باطل ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ فلسفہ میں واجب کے معنی ہیں: واجب الوجود یعنی وہ ہستی جس کے لیے ہمیشہ موجود رہنا ضروری ہے، جو کبھی معدوم نہیں ہوسکتی۔ اور مناطقہ مثال کے طور پر کہتے ہیں: زوجیت چار کے لیے واجب ہے، پس اگر منطق میں بھی واجب کے معنی فلسفہ والے لئے جائیں گے تو چار کے لیے زوجیت کا واجب الوجود ہونا لازم آئے گا، و کذا فی

سائر لوازم الماهية: اسی طرح ماہیت کے تمام لوازمات میں سمجھ لو۔

جواب: مذکورہ استدلال کا مصنف رحمہ اللہ یہ جواب دیتے ہیں کہ دو چیزوں میں فرق ہے: ایک ہے وجود کا فی نفسہ واجب ہونا یعنی ضروری ہونا، اور دوسری ہے: کسی چیز کا غیر کے لیے ثبوت واجب ہونا یعنی ضروری ہونا، پہلی صورت میں تو بیشک تعددِ واجب لازم آئے گا، مگر دوسری صورت میں یہ بات لازم نہیں آئے گی، کیوں کہ لازم کے ماہیت کے لیے ثبوت کے واجب ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس لازم کا وجود فی نفسہ بھی ضروری ہو۔ اس کا مطلب تو صرف یہ ہے کہ جب تک ماہیت رہے گی لازم بھی رہے گا، اور اگر کسی وقت ماہیت ختم ہو جائے تو لازم بھی ختم ہو جائے گا، اور جب لازم ختم ہو گیا تو اس کا وجود بھی ختم ہو گیا، پس اس کا واجب الوجود ہونا کہاں لازم آیا؟

قوله: هذا رأى القدماء: اس کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے کہ متقدمین کے نزدیک نسبت کی کیفیتیں تین ہی ہیں: وجوب، امتناع اور امکان، مگر متأخرین کے نزدیک کیفیتیں تین میں منحصر نہیں، ان کے نزدیک جہت: ہر اس کیفیت کو کہتے ہیں جو قضیہ کی کسی نسبت پر دلالت کرے، یعنی قضیہ اس کے ساتھ متصف ہو، اور ایسی چیزیں مذکورہ بالا تین چیزوں کے علاوہ اور بھی چیزیں ہیں، مثلاً دوام (ہمیشگی) یعنی محمول کا ثبوت موضوع کے لیے تمام اوقات میں ہو، اور توقیت یعنی محمول کا ثبوت موضوع کے لیے کسی معین وقت میں یا غیر معین وقت میں ہو، یا ان کے علاوہ کوئی اور کوئی نسبت ہو جیسے اطلاقِ عام، امکانِ عام اور امکانِ خاص وغیرہ۔

قوله: ومن ثم كانت: چوں کہ متقدمین صرف تین ہی نسبتوں کا اعتبار کرتے ہیں، اس لیے ان کے نزدیک موجہات کی تعداد کم ہے، اور متأخرین کے نزدیک چوں کہ کیفیتیں تین میں منحصر نہیں، اس لیے موجہات کی تعداد ان کے نزدیک بے شمار ہے، علاوہ ازیں متقدمین صرف نسبتِ ایجابی کی کیفیت کا اعتبار کرتے ہیں، اور متأخرین نسبت ایجابی اور سلبی دونوں کیفیتیں ذکر کرتے ہیں، اس وجہ سے بھی متأخرین کے یہاں موجہات کی تعداد بہت زیادہ ہے۔

فهي إن حُكِمَ فيها بِاسْتِحَالَةِ انْفِكَاكِ النسبةِ مطلقاً: فضروريةٌ مطلقةٌ، أو مادام الوصفُ: فمشروطةٌ عامةٌ، أو في وقتٍ مُعَيَّنٍ: فوقيتةٌ مطلقةٌ، أو غيرِ معينٍ: فمنتشرةٌ مطلقةٌ، أو بعدمِ انفكاكِها مطلقاً، فدائمةٌ مطلقةٌ، أو مادام الوصفُ: فعرفيةٌ عامةٌ، أو بِفِعْلِيَّتِهَا فمطلقةٌ عامةٌ، أو بعدمِ استِحَالَتِهَا: فممكنةٌ عامةٌ.

ترجمہ: پس موجہہ اگر حکم لگایا گیا ہے اس میں مطلقاً نسبت کے جدا ہونے کے محال ہونے کا تو وہ 'ضروریہ مطلقہ' ہے یا وصف عنوانی کے باقی رہنے کی حدتک تو وہ 'مشروطہ عامہ' ہے، یا معین وقت میں تو وہ 'وقتیہ مطلقہ' ہے، یا غیر معین وقت میں تو وہ 'منتشرہ مطلقہ' ہے، یا (حکم لگایا گیا ہے اس میں) مطلق نسبت کے جدا نہ ہونے کا تو وہ 'دائمہ مطلقہ' ہے، یا وصفِ عنوانی کے باقی رہنے کی حدتک تو وہ 'عرفیہ عامہ' ہے، یا (حکم لگایا گیا ہے اس میں) نسبت کے تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں پائے جانے کا تو وہ 'مطلقہ عامہ' ہے، یا (حکم لگایا گیا ہے اس میں) نسبت کے محال نہ ہونے کا (اس کی جانب مخالف کی ضرورت کی نفی کرکے) تو وہ ''ممکنہ عامہ' ہے۔

موجہاتِ بسیطہ کا بیان

مصنف رحمہ اللہ نے آٹھ قضایا بسیطہ بیان کیے ہیں۔ ان کو جاننے سے پہلے یہ بات ذہن نشیں کرلیں کہ فن منطق میں نسبت کی صرف دو کیفیتوں سے بحث کی جاتی ہے: ایک ضرورت، دوسری: دوام، اور ضرورت کی نقیض امکان ہے، اور دوام کی نقیض فعلیت ہے، اس لیے مناطقہ مقابلۃً فعلیت اور امکان سے بھی بحث کرتے ہیں، اس لیے پہلے چاروں کیفیتوں کو سمجھ لینا چاہئے۔

۱- ضرورت: کا مطلب یہ ہے کہ محمول کی نسبت کا موضوع سے جدا ہونا محال ہے، جیسے الإنسان حیوان بالضرورۃ یعنی حیوانیت انسان سے جدا نہیں ہوسکتی۔

۲- دوام: کا مطلب یہ ہے کہ محمول کی موضوع کے ساتھ جو نسبت ہے وہ تمام زمانوں میں اور ہر وقت میں موجود رہتی ہے، یعنی محمول کا ثبوت یا سلب موضوع سے ضروری تو نہیں، مگر پھر بھی کسی وجہ سے ایسا لزوم پایا جاتا ہے کہ موضوع محمول کی صفت سے کبھی خالی نہیں ہوتا، جیسے **الحیوانُ مُتَنَفِّسٌ بالدوام**: جاندار ہمیشہ سانس لیتا ہے۔

۳- فعلیت: کا مطلب یہ ہے کہ محمول کی موضوع کے ساتھ جو نسبت ہے وہ ازمنۂ ثلاثہ میں سے کسی ایک زمانہ میں پائی جاتی ہے، جیسے **كل إنسان ضاحك بالفعل**: ہر انسان کسی وقت ہنستا ہے۔

۴- امکان کی دو قسمیں ہیں: امکانِ عام، اور امکانِ خاص:

۱- امکانِ عام: کا مطلب یہ ہے کہ موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا نفی اس طرح ہو کہ اس کی جانبِ مخالف ضروری نہ ہو، جیسے **كل نار حارَّةٌ بالإمكان العام** یعنی آگ ایسی گرم ہے کہ اس کے لیے عدم حرارت ضروری نہیں۔

۲- امکانِ خاص: کا مطلب یہ ہے کہ موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا نفی اس طرح ہو کہ حکم کی نہ جانب موافق ضروری ہو اور نہ جانب مخالف، جیسے **كل إنسان موجود بالإمكان الخاص** یعنی انسان اس طرح موجود ہے کہ اس کے لیے نہ وجود ضروری ہے، نہ عدم۔

پھر ضرورت کی چار قسمیں ہیں: ذاتی، وصفی، وقتی معین اور وقتی غیر معین۔ پس اس کی ضد امکان کی بھی چار قسمیں ہونگی: اور دوام کی دو قسمیں ہیں: ذاتی اور وصفی۔ پس اس کی ضد فعلیت کی بھی دو قسمیں ہونگی۔ سب کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱- ذاتی: کا مطلب یہ ہے کہ موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب اس وقت تک ضروری یا دائمی یا ممکن ہے جب تک موضوع کی ذات موجود ہے، جیسے **كل إنسان حيوان بالضرورة** اور **كل فلك متحرك دائما** اور **كل إنسان ضاحك بالفعل** اور **كل نار حارة بالإمكان العام**۔

۲- وصفی: کا مطلب یہ ہے کہ موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب اس وقت تک

ضروری یا دائمی یا بالفعل یا بالامکان ہے جب تک موضوع کی ذات وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف ہے، جیسے **كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتبا** اور **كل كاتب متحرك الأصابع دائما مادام كاتبا** اور **كل كاتب متحرك الأصابع بالفعل، مادام كاتبا** اور **كل كاتب متحرك الأصابع بالإمكان العام مادام كاتبا**۔

۳- **وقتی معین**: کا مطلب یہ ہے کہ موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب کسی خاص وقت میں ضروری یا غیر ضروری ہے، جیسے **كل قمر منخسف بالضرورة وقت حَيْلُوْلة الأرض** اور **كل قمر منخسف بالإمكان العام وقت حيلولة الأرض** یعنی جب زمین سورج اور چاند کے درمیان آجائے تو چاند کو گہن لگ جاتا ہے۔

۴- **وقتی غیر معین**: کا مطلب یہ ہے کہ موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب کسی غیر معین وقت میں ضروری یا غیر ضروری ہے، جیسے **كل إنسان مُتَنَفِّسٌ بالضرورة في وقتٍ ما** اور **كل إنسان متنفس بالإمكان العام في وقت ما**۔

قضایا موجہہ کا بیان

قضایا موجہہ بارہ ہیں، کیوں کہ اگر قضیہ حملیہ میں ضرورت ذاتی کا ذکر ہے تو وہ ضروریہ مطلقہ ہے —— اور اگر ضرورتِ وصفی کا ذکر ہے تو وہ مشروط عامہ ہے —— اور اگر ضرورتِ وقتی معین کا ذکر ہے تو وہ وقتیہ مطلقہ ہے —— اور اگر ضرورتِ وقتی غیر معین کا ذکر ہے تو وہ منتشرہ مطلقہ ہے —— اور اگر دوام ذاتی کا ذکر ہے تو وہ دائمہ مطلقہ ہے —— اور اگر دوام وصفی کا ذکر ہے تو وہ عرفیہ عامہ ہے —— اور اگر فعلیتِ ذاتی کا ذکر ہے تو وہ مطلقہ عامہ ہے —— اور اگر فعلیتِ وصفی کا ذکر ہے تو وہ حینیہ مطلقہ ہے —— اور اگر امکانِ ذاتی کا ذکر ہے تو وہ ممکن عامہ ہے —— اور اگر امکانِ وصفی کا ذکر ہے تو وہ حینیہ ممکنہ ہے —— اور اگر امکانِ وقتی معین کا ذکر ہے تو وہ وقتیہ ممکنہ ہے —— اور اگر امکان وقتی غیر معین کا ذکر ہے تو وہ منتشرہ ممکنہ ہے۔

ان بارہ قضایا میں سے متقدمین چھ قضیوں سے بحث کرتے ہیں، اور متأخرین آٹھ

سے، کیوں کہ چار سے تو بالاتفاق بحث نہیں کی جاتی، یعنی حینیہ، مطلقہ، حینیہ ممکنہ، وقتیہ ممکنہ اور منتشرہ ممکنہ سے بحث نہیں کی جاتی۔اور دو قضیوں سے متقدمین بحث نہیں کرتے یعنی وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ سے، پس متقدمین کے نزدیک معتبر چھ موجہہ بسیطہ ہیں، اور متأخرین کے نزدیک آٹھ قضایا معتبر ہیں۔اور مصنفؒ چوں کہ متأخرین میں سے ہیں اس لیے انھوں نے آٹھ قضیے ذکر کئے ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

نوٹ: مصنف رحمہ اللہ کی تعریفات پیچیدہ ہیں، اس لیے ہم پہلے ہر ایک کی واضح تعریف بیان کریں گے، پھر ساتھ ساتھ مصنفؒ کی بیان کی ہوئی تعریفات کو' بالفاظ دیگر' کے عنوان سے ذکر کریں گے۔

۱-ضروریہ مطلقہ: وہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں محمول کا موضوع کے لیے ثبوت یا سلب اس وقت تک ضروری ہو جب تک موضوع کی ذات موجود ہے —— **بالفاظ دیگر:** جس میں محمول کی نسبت کا موضوع سے جدا ہونا مطلقاً محال ہو، یعنی یہ استحالہ کسی وصف یا وقت کے ساتھ مقید نہ ہو، جیسے **كل إنسان حيوان بالضرورة** اور **لاشيئ من الإنسان بحجر بالضرورة**۔

۲-مشروطہ عامہ: وہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب اس وقت تک ضروری ہو، جب تک موضوع کی ذات وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف ہے —— **بالفاظِ دیگر:** جس میں محمول کی نسبت کا موضوع سے جدا ہونا اس وقت تک محال ہو جب تک موضوع کی ذات وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف ہے، جیسے **كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتبا** اور **لاشيئ من الكاتب بساكن الأصابع بالضرورة مادام كاتبا**۔

۳-وقتیہ مطلقہ: وہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب وقتِ معین میں ضروری ہو —— **بالفاظِ دیگر:** محمول کی نسبت کا موضوع سے وقتِ معین میں جدا ہونا محال ہو، جیسے **كل قمر منخسف بالضرورة وقتَ حيلولةِ الأرض** اور **لاشيئ من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع**۔

ترابیع: کے معنی ہیں: سورج کا چوتھے برج میں ہونا، یعنی سورج اور چاند کے درمیان تین برجوں کا فصل ہونا، اس وقت چاند گہنا نہیں سکتا۔

۴- منتشرہ مطلقہ: وہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب کسی غیر معین وقت میں ضروری ہو —— بالفاظِ دیگر: کسی غیر معین وقت میں نسبت کا انفکاک محال ہو، جیسے **كل إنسان متنفس بالضرورة فی وقتِ ما** اور **لاشیئ من الإنسان بمتنفس بالضرورة فی وقت وما**۔ (ہر انسان کے لئے سانس لینا ضروری ہے/نہیں ہے کسی غیر معین وقت میں)

۵- دائمہ مطلقہ: وہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب اس وقت تک دائمی ہو جب تک موضوع کی ذات موجود ہو —— بالفاظِ دیگر: جس قضیہ میں یہ حکم لگایا گیا ہو کہ محمول کی نسبت موضوع سے کبھی جدا نہیں ہوسکتی مگر انفکاک کے محال ہونے کا حکم نہ لگایا گیا ہو اور نہ کسی وصف یا وقت کے ساتھ مقید کیا گیا ہو، جیسے **كل فلك متحرك دائما** (ہر آسمان ہمیشہ حرکت میں ہے) اور **لاشیئ من الفلك بساكن دائمًا** (اور کوئی بھی آسمان ہمیشہ ٹھہرا ہوا نہیں)

۶- عرفیہ عامہ: وہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب اس وقت تک دائمی ہو جب تک موضوع کی ذات وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف ہو —— بالفاظِ دیگر: جس میں نسبت کے جدا نہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہو موضوع کے وصف عنوانی کے ساتھ متصف رہنے تک، جیسے **كل كاتب متحرك الأصابع دائما ما دام كاتبا** (ہر لکھنے والے کی انگلیاں ہمیشہ ہلتی ہیں جب تک وہ لکھتا ہے) اور **لاشیئ من الكاتب بساكن الأصابع دائما مادام كاتبا** (کسی لکھنے والے کی انگلیاں غیر متحرک نہیں ہوتیں جب تک وہ لکھتا ہے)

۷- مطلقہ عامہ: وہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب ازمنۂ ثلاثہ میں سے کسی زمانہ میں ہو، جیسے **كل إنسان متنفس بالفعل** (ہر انسان تین زمانوں میں سے کسی زمانہ میں سانس لیتا ہے) اور **لاشیئ من الإنسان بمتنفس**

بالفعل (ہر انسان تین زمانوں میں سے کسی زمانہ میں سانس نہیں لیتا)

۸-ممکنہ عامہ: وہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب اس طرح ہو کہ اس کی جانب مخالف ضروری نہ ہو —— بالفاظِ دیگر: اس میں یہ حکم لگایا گیا ہو کہ موضوع اور محمول کے درمیان جو نسبت ہے وہ محال نہیں، بلکہ پائی جاسکتی ہے، جیسے **کل نار حارّة بالإمکان العام** یعنی آگ کے لیے حرارت کی ضد: بُرودت ضروری نہیں، پس حرارت پائی جاسکتی ہے، اور **لاشيئ من النار ببارد بالإمکان العام** اس میں برودت کی نفی آگ سے اس طرح کی گئی ہے کہ اس کے لیے حرارت کا ثبوت ضروری نہیں۔

نوٹ: ۱- بالفعل کا مقابل بالقوّة ہے، بالقوۃ کے معنی ہیں: نسبت کسی وقت پائی جاسکتی ہے، محال نہیں۔

۲-اور بالفعل کے معنی ہیں: نسبت ازمنۂ ثلاثہ میں سے کسی زمانہ میں پائی جاتی ہے۔

۳-اور فعلیت کو دو لفظوں سے تعبیر کرتے ہیں: بالفعل سے اور بالاطلاق العام سے، جیسے **کل إنسان ضاحك بالفعل** اور **کل إنسان ضاحك بالإطلاق العام** یا اس طرح کہیں: **بالإطلاق العام کل إنسان ضاحك۔**

۴-اور فعلیت کو عدم دوام سے بھی تعبیر کرتے ہیں کیوں کہ فعلیت دوام کی ضد ہے، اس لئے **لادائما** سے مطلقہ عامہ موجبہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

۵-امکان کو **لاضرورة** سے بھی تعبیر کرتے ہیں، کیوں کہ امکان ضرورت کی ضد ہے، اس لیے **لاضرورة** سے ممکنہ عامہ موجبہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

أو بعدمِ اسْتِحَالَةِ الطرفينِ: فممكنةٌ خاصةٌ، ولافرقَ بينَ الإيجابِ والسلبِ فيها، إلّا فی اللفظِ.

وقد اعتُبِرَ تقييدُ العامتينِ والوقتيتينِ المطلقتينِ باللادوامِ الذاتّي: فَتُسَمّٰى المشروطةَ الخاصة، والعرفيةَ الخاصةَ، والوقتيةَ، والمنتشرةَ.

وتقييدُ المطلقة العامةِ باللاضرورةِ واللادوامِ الذاتِيَيْنِ: فَتُسَمّٰى الوجوديةَ اللاضروريةَ، والوجودِيَّةَ اللادائمةَ، وهی المطلقةُ الإسكندريةُ.

ترجمہ: یا(قضیہ میں حکم لگایا گیا ہو) نسبت کی دونوں جانبوں کے محال نہ ہونے کا، پس وہ ممکنہ خاصہ ہے...... اور ممکنہ خاصہ میں موجبہ اور سالبہ کے درمیان کوئی فرق نہیں، مگر الفاظ میں...... اور تحقیق اعتبار کیا گیا ہے دو عاموں کو اور دو مطلقہ وقتیوں کو: لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید کرنے کا، پس کہلاتے ہیں: مشروط خاصہ، عرفیہ خاصہ، وقتیہ اور منتشرہ...... اور (اعتبار کیا گیا ہے) مطلقہ عامہ کو لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید کرنے کا، پس کہلاتے ہیں وہ وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لا دائمہ، اور وہی مطلقہ اسکندریہ ہے۔

موجہات مرکبہ کا بیان

قضیہ موجہہ مرکبہ کی تعریف پہلے گذر چکی ہے۔ اس میں نسبت کی دو کیفیتیں مذکور ہوتی ہیں یعنی ایجاب وسلب بیک وقت مذکور ہوتے ہیں، مگر شرط یہ ہے کہ دوسرا جزء مجملاً ذکر کیا جائے، اگر دوسرا جزء مفصلاً ذکر کیا جائے تو وہ مرکبہ نہیں کہلائے گا بلکہ وہ دو قضیے بسیطے کہلائیں گے۔ پھر دوسرے جزء کو مجمل: کبھی مستقل لفظ سے ذکر کرتے ہیں اور کبھی مشترک لفظ سے، جیسے **بالإمكان الخاص**: دو بالامکان العاموں کا مجموعہ ہے۔

اس کے بعد مرکبات کے سلسلہ میں چند باتیں جان لینی چاہئیں:

پہلی بات: مرکبہ کے موجبہ یا سالبہ ہونے کا مدار پہلے جزء پر ہے، کیوں کہ اس میں نسبت کی کیفیت مفصل طور پر مذکور ہوتی ہے۔

دوسری بات: مرکبہ میں چوں کہ دو کیفیتیں مذکور ہوتی ہیں اس لیے ہر جزء سے دو تفصیلی قضیے بنیں گے، پہلا جزء تو تفصیلی ہوتا ہی ہے، البتہ دوسرا جزء مجمل ہوتا ہے اس سے بھی تفصیلی قضیہ بنے گا، اور یہ دونوں قضیے کیف میں یعنی ایجاب وسلب میں مختلف ہوں گے، اور کم میں یعنی کلیت وجزئیت میں متفق ہونگے، جیسے **كل إنسان ضاحك بالفعل، لادائما** اس میں پہلا قضیہ تو تفصیلی ہے جو موجبہ کلیہ ہے اور دوسرا تفصیلی قضیہ **لادائما** سے بنے گا، اور وہ سالبہ کلیہ ہوگا، یعنی **لاشيئ من الإنسان بضاحك بالفعل**۔

تیسری بات: ضرورت کی نقیض لاضرورت ہے اور لاضرورت کا مطلب امکان ہے،

اور دوام کی نقیض لا دوام ہے اور لا دوام کا مطلب فعلیت ہے، پس جس طرح ضرورت اور دوام کی دو دو قسمیں ہیں یعنی ذاتی اور وصفی اسی طرح لاضرورت اور لا دوام کی بھی دو دو قسمیں ہونگی، پس کل چار قسمیں ہونگی، جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱-لاضرورت ذاتی: کے معنی ہیں: جو نسبت قضیہ میں مذکور ہے وہ موضوع کی ذات کے لیے ضروری نہیں، جب تک موضوع کی ذات موجود ہے، بلکہ اس کے خلاف بھی ہوسکتا ہے اور خلاف ہوسکنے کا نام امکان ذاتی ہے، پس لاضرورت ذاتی کا مفاد ممکنہ عامہ ہے۔

۲-لاضرورت وصفی: کے معنی ہیں: جو نسبت قضیہ میں مذکور ہے وہ موضوع کی ذات کے لیے ضروری نہیں، جب تک موضوع کی ذات وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف ہے، بلکہ اس کے خلاف بھی ہوسکتا ہے اور خلاف ہوسکنے کا نام امکان وصفی ہے، پس لاضرورت وصفی کا مفاد حینیہ ممکنہ ہے۔

۳-لا دوام ذاتی: کے معنی ہیں: جو نسبت قضیہ میں مذکور ہے وہ موضوع کی ذات کے لیے دائم نہیں، جب تک موضوع کی ذات موجود ہے، بلکہ اس کے خلاف بھی ہوسکتا ہے اور خلاف ہوسکنے کا نام فعلیتِ ذاتی ہے، پس لا دوام کا مفاد مطلقہ عامہ ہے۔

۴-لا دوام وصفی: کے معنی ہیں: جو نسبت قضیہ میں مذکور ہے وہ موضوع کی ذات کے لیے دائم نہیں، جب تک موضوع کی ذات وصفِ عنوان کے ساتھ متصف ہے، بلکہ اس کے خلاف بھی ہوسکتا ہو اور خلاف ہوسکنے کا نام فعلیتِ وصفی ہے، پس لا دوام وصفی کا مفاد حینیہ مطلقہ ہے۔

چوتھی بات: عقلاً جس قدر ترکیبیں ہوسکتی ہیں وہ سب مناطقہ کے نزدیک معتبر نہیں، بلکہ صرف سات ترکیبیں معتبر ہیں: دو عاموں (مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ) کی اور دو وقتیوں (وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ) کی لا دوام ذاتی کے ساتھ یعنی ممکنہ عامہ کے ساتھ ترکیب معتبر ہے، اور اس ترکیب سے جو چار قضایا وجود میں آئیں گے ان کے نام بالترتیب یہ ہیں: مشروطہ خاصہ، عرفیہ خاصہ، وقتیہ اور منتشرہ —— اسی طرح مطلقہ عامہ کی لاضرورت ذاتی یعنی ممکنہ عامہ کے ساتھ، اور لا دوام ذاتی یعنی مطلقہ عامہ کے ساتھ ترکیب معتبر ہے، اور ان

ترکیبوں سے جو قضایا وجود میں آئیں گے ان کے نام بالترتیب یہ ہیں: وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لادائمہ ـــــ اور ممکنہ عامہ کی صرف لاضرورت ذاتی یعنی ممکنہ عامہ کے ساتھ ترکیب معتبر ہے، اور اس ترکیب سے جو قضیہ حاصل ہوگا اس کا نام ممکنہ خاصہ ہے ـــــ بس یہی سات مرکبات فن میں معتبر ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

نوٹ: مصنف رحمہ اللہ نے مرکبات کا بیان ممکنہ خاصہ سے شروع کیا ہے، اس لئے ہم بھی ان کی پیروی کرتے ہیں۔

۱-ممکنہ خاصہ: وہ موجہہ مرکبہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا سلب اس طرح ہو کہ نہ اس کی جانب مخالف ضروری ہو اور نہ جانب موافق ـــــ بالفاظِ دیگر: اس میں جانبین کے محال نہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہو ـــــ بالفاظِ دیگر: ممکنہ خاصہ: وہ ممکنہ عامہ ہے جس کو جانب موافق کے غیر ضروری ہونے کے ساتھ بھی مقید کیا گیا ہو ـــــ بالفاظِ دیگر: ممکنہ عامہ کو ممکنہ عامہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہو، جیسے **كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص** یعنی انسان کاتب ہے مگر نہ اس کے لیے کاتب ہونا ضروری ہے اور نہ کاتب نہ ہونا ضروری ہے، اور اس ممکنہ خاصہ سے دو ممکنہ عامہ اس طرح بنیں گے (۱) **كل إنسان كاتب بالإمكان العام** (۲) **لاشيئ من الإنسان بكاتب بالإمكان العام**۔

قولہ: لافرق: ممکنہ خاصہ خواہ موجبہ ہو یا سالبہ دونوں میں معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں، صرف لفظوں کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے، جس میں مثبت انداز بیان ہو وہ موجبہ ہے اور جس میں منفی انداز بیان ہو وہ سالبہ ہے۔

۲-مشروطہ خاصہ: وہ مشروطہ عامہ ہے جس کو لادوام ذاتی (مطلقہ عامہ) کے ساتھ مقید کیا گیا ہو، جیسے **كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتبا، لادائما** یعنی **كل كاتب ساكن الأصابع بالفعل**۔

۳-عرفیہ خاصہ: وہ عرفیہ عامہ ہے جس کو لادوام ذاتی (مطلقہ عامہ) کے ساتھ مقید کیا گیا ہو، جیسے **بالدوام كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتبا، لادائما** یعنی **لاشيئ من الكاتب بمتحرك الأصابع بالفعل** اور **بالدوام لاشيئ من الكاتب بساكن**

الأصابع مادام کاتبا، لادائما یعنی کل کاتب ساکن الأصابع بالفعل۔

نوٹ: چوں کہ عرفیہ عامہ میں آخر میں دائماً آتا ہے، اور عرفیہ خاصہ میں اس کے ساتھ لادائما بھی بڑھانا پڑتا ہے اور دونوں کے ایک ساتھ جمع ہونے سے عبارت بھونڈی ہوجاتی ہے اس لیے دائما کو بالدوام کر کے قضیہ کے شروع میں لگاتے ہیں۔

۴- وقتیہ: وہ وقتیہ مطلقہ ہے جس کو لادوام ذاتی (مطلقہ عامہ) کے ساتھ مقید کیا گیا ہو، جیسے **کل قمر منخسف بالضرورۃ وقت الحیلولۃ، لادائما یعنی لاشیئ من القمر بمنخسف بالفعل** اور **لاشیئ من القمر بمنخسف بالضرورۃ وقت التربیع، لادائما یعنی کل قمر منخسف بالفعل۔**

۵- منتشرہ: وہ منتشرہ مطلقہ ہے جس کو لادوام ذاتی کے ساتھ مقید کیا گیا ہو، جیسے **کل إنسان متنفس بالضرورۃ فی وقت مّا، لادائما یعنی لاشیئ من الإنسان بمتنفس بالفعل** اور **لاشیئ من الإنسان بمتنفس بالضرورۃ فی وقت ما، لادائما یعنی کل إنسان متنفس بالفعل۔**

۶- وجودیہ لاضروریہ: وہ مطلقہ عامہ ہے جس کو لاضرورت ذاتی (ممکنہ عامہ) کے ساتھ مقید کیا گیا ہو، جیسے **کل إنسان ضاحك بالفعل، لابالضرورۃ یعنی لاشیئ من الإنسان بضاحك بالإمکان العام** اور **لاشیئ من الإنسان بضاحك بالفعل، لابالضرورۃ یعنی کل إنسان ضاحك بالإمکان العام۔**

۷- وجودیہ لادائمہ: (مطلقہ اسکندریہ) وہ مطلقہ عامہ ہے جس کو لادوام ذاتی (مطلقہ عامہ) کے ساتھ مقید کیا گیا ہو، جسے **کل إنسان ضاحك بالفعل، لادائما یعنی لاشیئ من الإنسان بضاحك بالفعل** اور **لاشیئ من الإنسان بمتنفس بالفعل، لادائما یعنی کل إنسان متنفس بالفعل۔**

نوٹ: وجودیہ لادائمہ کو مطلقہ اسکندریہ اس لیے کہتے ہیں کہ اسکندر رومی نے جو معلم اول ارسطو کا مصاحب تھا، مطلقہ عامہ کی تعریف وہ کی ہے جو وجودیہ لادائمہ کی ہے، اس نے کہا تھا کہ مطلقہ عامہ وہ قضیہ ہے جس میں نسبت کی فعلیت کا حکم لگایا گیا ہو، اور وہ لادوام

کے ساتھ مقید ہو، حالانکہ یہ اسکندر کی غلط فہمی تھی، یہ تعریف مطلقہ عامہ کی نہیں ہے بلکہ وجودیہ لادائمہ کی ہے، اس لیے وجودیہ لادائمہ کا نام مطلقہ اسکندریہ رکھ دیا۔

تکملةٌ: فيها مباحِثُ: الأولُ: اشْتَهَرَ تعريفُ الضروريةِ المطلقةِ بِأَنَّهَا التی تُحْكَمُ فيها بضرورةِ ثبوتِ المحمولِ للموضوعِ، أو سلبِهِ عنه، مادام ذاتُ الموضوع موجودةً.

وفيه شكٌّ من وجهين:

الأول: أَنَّه إذا كان المحمولُ هو الموجودُ: لَزِمَ عدمُ منافاةِ الضرورةِ للإمكان الخاصِّ.

وَأُجِيْبَ بالفرقِ بينَ الضرورةِ فی زمانِ الوجودِ، وبينَها بِشَرْطِهِ.

وَأُوْرِدَ أَنَّهُ يَلْزَمُ حَصْرُهَا فی الأَزَلِيَّةِ التی تُحْكَمُ فيها بضرورةِ النِّسْبَةِ أَزَلاً وَأَبَدًا، فلا تكون أَعَمَّ، لأنه لَمَّا لم يَجِبْ وجودُ الموضوعِ لم يجب له شیئٌ فی وقتِ وجودِه.

وَنُوْقِضَ بِثُبوتِ الذاتياتِ، فإنَّه ضرورةٌ للذاتِ دائماً، لابشرطِ الوجودِ، وإلَّا لكانت حَيَوَانِيَّةُ الإنسانِ مَجْعُوْلَةً، فَافْهَمْ.

ترجمہ: تکملہ (موجہات کی بحث کو مکمل کرنے کے والا مضمون) تکملہ میں چند مباحث ہیں: پہلی بحث: ضروریہ مطلقہ کی مشہور تعریف اس طرح کی گئی ہے: ضروریہ مطلقہ وہ قضیہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت کے ضروری ہونے کا، یا موضوع سے محمول کے سلب کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہو، جب تک کہ موضوع کی ذات موجود رہو...... اور اس تعریف پر دو طرح سے اعتراض ہے: پہلا اعتراض یہ ہے کہ جب محمول موجود ہوگا (یعنی جب ضروریہ مطلقہ میں موضوع کوئی امر ممکن ہوگا اور اس کا محمول لفظ موجود ہوگا) تو لازم آئے گا ضرورت کا منافی نہ ہونا امکان خاص کے لیے (یعنی ضروریہ مطلقہ اور ممکنہ خاصہ میں تساوی کی نسبت ہوجائے گی) ......اور جواب دیا گیا: ضرورت فی زمان الوجود اور

ضرورت بشرط الوجود کے درمیان فرق کرکے (یعنی ضروریہ مطلقہ میں ضرورت کی قسم اول مراد ہے ثانی مراد نہیں)......اوراعتراض وارد کیا گیا کہ ضروریہ مطلقہ کا اس ضروریہ ازلیہ میں منحصر ہونا لازم آئے گا جس میں ازل سے ابد تک نسبت کے ضروری ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے، پس ضروریہ مطلقہ عام نہیں رہے گا، اس لیے کہ شان یہ ہے کہ جب موضوع واجب نہیں ہوتا تو اس کے لیے کوئی چیز واجب نہیں ہوتی، موضوع کے وجود کے وقت میں......اور یہ اعتراض توڑا گیا ہے ذاتیات کے ثبوت کے ذریعہ، اس لیے کہ ذاتیات کا ثبوت ذات کے لیے ہمیشہ ضروری ہے، وجود کی شرط کے ساتھ ضروری نہیں، ورنہ تو انسان کا حیوان ہونا مجعول ہوجائے گا، پس اچھی طرح سمجھ لیں۔

تکملة: بروزن تَفْعِلَة(بکسر المیم) مصدر ہے اور مبالغۃً اسم فاعل کے معنی میں ہے، یعنی پورا کرنے والا۔ **تکملة الشیئ:** جس سے کوئی چیز پوری کی جائے، اس عنوان کے تحت جو مباحث ذکر کئے گئے ہیں ان سے موجہات کی تکمیل ہوتی ہے، اس لیے ان مضامین کو تکملہ کا عنوان دیا گیا ہے، اس عنوان کے تحت چھ بحثیں ہیں۔

پہلی بحث: میں ضروریہ مطلقہ کی تعریف پر کئے گئے دو اعتراضوں کے جوابات ہیں:

تعریف: ضروریہ مطلقہ کی مشہور تعریف یہ ہے: **ما یُحکم فیها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه، مادام ذاتُ الموضوع موجودةً:** ضروریہ مطلقہ وہ قضیہ موجہہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کے ثبوت کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہو (موجبہ میں) یا موضوع سے محمول کے سلب کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہو (سالبہ میں) جب تک موضوع کی ذات موجود رہے —— اس تعریف پر دو اعتراضات کئے گئے ہیں: ایک: موجبہ کی تعریف پر، اور دوسرا: سالبہ کی تعریف پر۔

پہلا اعتراض: ضروریہ مطلقہ موجبہ کی تعریف پر کیا گیا ہے: جس وقت ضروریہ مطلقہ کا موضوع کوئی ممکن چیز ہو، اور محمول لفظ موجودٌ ہو، جیسے **کل إنسان موجود بالضرورة:** اس وقت ضروریہ مطلقہ اور ممکنہ خاصہ دونوں ایک ہوجائیں گے، کیوں کہ مذکورہ قضیہ میں جب تک انسان کی ذات موجود ہے اس کے لیے وجود کا ثبوت ضروری ہے، پس یہ ضروریہ

مطلقہ ہوا اور چوں کہ انسان اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہے یعنی اس کے لیے نہ وجود ضروری ہے نہ عدم، اور اسی کا نام امکان خاص ہے، پس یہ ممکنہ خاصہ بھی ہوا، حالاں کہ ان دونوں قضیوں میں منافات ہے، کیوں کہ ضرورت اور امکان متضاد کیفیتیں ہیں۔

جواب: محقق دوّانی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ضرورت کی دو قسمیں ہیں: ایک: ضرورت فی زمان الوجود، دوسری: ضرورت بشرط الوجود، جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱- ضرورت فی زمان الوجود: کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے اس کے موجود ہونے کے زمانہ میں ضروری ہو، مگر اس ضرورت میں وجودِ موضوع کا دخل نہ ہو، جیسے **کل کاتب إنسان بالضرورة** اس میں انسانیت کا ثبوت کاتب کے لیے ضروری ہے، کاتب کے موجود ہونے کے زمانہ میں، مگر کاتب کے وجود کو اس ضرورت میں دخل نہیں۔

۲- ضرورت بشرط الوجود: کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے اس کے وجود کی شرط کے ساتھ ضروری ہو، یعنی موضوع موجود ہو تو محمول کا ثبوت ضروری ہو، ورنہ نہیں، جیسے **الإنسان موجود بالضرورة** اس میں موجود ہونے کا ثبوت انسان کے لیے ضروری ہے، اس کی وجود کی شرط کے ساتھ۔

ضرورت کی دونوں قسمیں ذہن نشیں کر لینے کے بعد جاننا چاہئے کہ ضروریہ مطلقہ میں پہلی قسم کا اعتبار ہے، اور معترض نے جس مثال کے ذریعہ اعتراض کیا ہے اس میں دوسری قسم کی ضرورت ہے، اس لیے اس صورت میں صرف ممکنہ خاصہ پایا جائے گا، ضروریہ مطلقہ نہیں پایا جائے گا، اس لیے اس کے تحقق کے لیے جو ضرورت ضروری ہے وہ پہلی قسم کی ضرورت ہے اور وہ متحقق نہیں۔

جواب پر اعتراض: علامہ دوّانی کے ایک شاگرد نے جواب مذکور پر یہ اعتراض کیا کہ اگر ضرورت کی دو قسمیں کر کے ضروریہ مطلقہ میں پہلی قسم کا اعتبار کیا جائے گا تو ضروریہ مطلقہ کا ضروریہ ازلیہ میں منحصر ہونا لازم آئے گا، یعنی دونوں میں تساوی کی نسبت ہو جائے گی، حالاں کہ دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، ضروریہ مطلقہ عام ہے اور ضروریہ

ازلیہ خاص، لہٰذا ضروریہ مطلقہ کو ضرورت کی پہلی قسم کے ساتھ خاص کرنا درست نہیں، پس اشکال واپس آ گیا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ضروریہ مطلقہ کی تعریف تو اوپر آ گئی، اب ضروریہ ازلیہ کی تعریف سمجھ لیں:

ضروریہ ازلیہ: اس قضیہ کو کہتے ہیں جس میں نسبت کے ضروری ہونے کا حکم لگایا یا ہو تمام ازمنہ میں، خواہ وہ زمانہ ماضی ہو یا مستقبل یا حال، پس ضروریہ ازلیہ میں موضوع کا ابدی اورازلی ہونا ضروری ہے اور ضروریہ مطلقہ میں یہ بات ضروری نہیں، اس کا تحقق موضوع کے حادث ہونے کی صورت میں بھی ہوتا ہے، اور قدیم ہونے کی صورت میں بھی، پس ضروریہ مطلقہ عام ہوا، اور ضروریہ ازلیہ خاص۔ اور دونوں میں عام وخاص مطلق کی نسبت ہوئی۔

اب اگر ضروریہ مطلقہ کو ضروریہ ازلیہ میں منحصر کر دیا جائے گا تو دونوں مساوی ہو جائیں گے: عام وخاص نہ رہیں گے، اور انحصار کرنا اس طرح لازم آئے گا کہ جب ضروریہ مطلقہ میں ضرورت فی زمان الوجود کا اعتبار کیا گیا تو اب اس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لیے اس کے زمانہ وجود میں ضروری ہوگا اور یہ قاعدہ پہلے گذر چکا ہے کہ ثبوت کے لیے پہلے مثبت لہ کا وجود ضروری ہے پس موضوع کا وجود ضروری ہوگا، اور ضروری ہونے کا مطلب یہی تو ہے کہ موضوع کے لیے وجود واجب ہے، یعنی ازلاً اور ابداً ثابت ہے، لہٰذا ضروریہ مطلقہ میں بھی محمول موضوع کے لیے ازلاً اور ابداً ثابت ہوگا، جبکہ یہ بات صرف ضروریہ ازلیہ میں ہوتی ہے، پس دونوں قضیوں کا ایک ہونا لازم آیا، وھو باطل۔

اعتراض پر اعتراض: علامہ دوّانی کے شاگرد نے جو اعتراض کیا ہے اس پر فاضل لاہوری یعنی علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ معترض نے جو قاعدہ بیان کیا ہے کہ کسی چیز کا ثبوت کسی چیز کے لیے اس وقت واجب اور ضروری ہوتا ہے جب پہلے مثبت لہ کا وجود ہو، یہ قاعدہ ہمیں تسلیم نہیں، اس لیے کہ جس قضیہ میں موضوع کوئی ذات ہوگی اور اس کے لیے ذاتیات ثابت کی جائیں گی تو وہاں ذاتیات کا ثبوت ذات کے لیے واجب ہوگا بغیر کسی شرط اور واسطہ کے، پس مجعولیت ذاتیہ لازم آئے گی جو کہ باطل ہے، مثلاً

الإنسان حيوان بالضرورة میں حیوان انسان کا ذاتی (جزء) ہے جس کا ثبوت انسان کے لیے واجب ہے اور اس میں انسان کے وجود کا کوئی دخل نہیں، ورنہ مجعولیتِ ذاتیہ لازم آئے گی بایں طور کہ جب تک انسان کے وجود کو واسطہ نہ بنایا جائے حیوانیت انسان کے لیے ثابت نہیں ہوسکتی، حالاں کہ یہ بات بدیہی البطلان ہے۔

الغرض ضروریہ مطلقہ میں ضرورت فی زمان الوجود کا اعتبار کرنے سے بھی موضوع کا واجب الوجود ہونا لازم نہیں آتا اور جب اس کا واجب الوجود ہونا ضروری نہیں تو اس کا وجود ازلی اور ابدی نہ ہوگا، پس ضروریہ ازلیہ نہ پایا جائے گا، معلوم ہوا کہ علامہ دوّانی کا اعتراض صحیح نہیں اور شک کا جو پہلا جواب دیا گیا ہے وہ صحیح ہے، پس ضروریہ مطلقہ موجبہ کی تعریف صحیح ہوگئی، اس کو اچھی طرح سمجھ لیں۔

الثاني:

السلبُ مادام الوجودُ لايصدُقُ بدونِه، فلايكون السالبةُ أعمَّ.

ويلزَمُ أن لايصدُقَ: لاشيئَ من العَنْقَاءِ بإنسانٍ بالضرورة.

وَأُجِيْبَ: بأن مادام ظرفٌ للثبوتِ الذى يَتَضَمَّنُهُ السلبُ، وحينئذٍ يجوزُ صدقُها بانتفاءِ الموضوعِ، وبانتفاءِ المحمولِ: إِمَّا فى جميعِ الأوقاتِ أو بعضِها، نحوُ لاشيئَ من القمرِ بمنخسفٍ بالضرورةِ.

وفيهِ:

أَنَّهُ يلزَمُ أن لاينافى الإمكانَ، فإن كلَّ قمرٍ منخسفٌ بالفعل، فيصدُقُ بالإمكانِ.

ويَبْطُلُ ماقالوا: إن السالبة الضرورية الأَزَلِيَةَ، والمطلقة مُتَسَاوِيانِ، فإن سلبَ الأعمِ أخصُّ من سلبِ الأخصِ.

وبالجملةِ يلزَم مفاسدُ غيرُ عديدةٍ، لا تَخْفٰى على المُتدَرِّبِ.

وغايةُ مايُجَابُ به أن الوجودَ أعمُّ من المحَقَّقِ والمقدر، وفيه ما فيه!

ترجمہ: دوسری بحث:

(۱) مادام الوجود کی قید کے ساتھ سلب (نفی) اس قید کے بغیر صادق نہیں آسکتی، پس ضروریہ مطلقہ سالبہ بسیطہ عام نہ رہے گا (موجبہ معدولۃ سے)

(۲) اورلازم آئے گا کہ **لاشيئ من العنقاء بإنسان بالضرورة** صادق نہ ہو۔

اور جواب دیا گیا بایں طور کہ مادام الذات ثبوت کے لیے مفعول مطلق ہے، وہ ثبوت جس کو سلب شامل ہے (یعنی جو سلب کے ضمن میں ہے) اور اس وقت (یعنی جب مادام الذات ثبوت کے لیے ظرف ہوتو) سالبہ کا صادق آنا جائز ہے، موضوع کے موجود نہ رہنے کی صورت میں اور محمول کے موجود نہ رہنے کی صورت میں، یا تو تمام اوقات میں یا بعض اوقات میں، جیسے **لاشيئ من القمر بمنخسف بالضرورة.**

اور اس جواب میں خلل ہے:

(۱) بیشک شان یہ ہے کہ لازم آئے گی یہ بات کہ ضرورت: امکان کے منافی نہ ہو (یعنی ضروریہ مطلقہ: سالبہ کلیہ اور ممکنہ عامہ موجبہ میں منافات نہ ہو) پس بیشک ہر چاند ازمنۂ ثلثہ میں سے کسی زمانہ میں ضرور گہنا تا ہے، پس بالامکان صادق آئے گا۔

(۲) اور باطل ہو جائے گی وہ بات جو منطقیوں نے کہی ہے کہ سالبہ ضروریہ ازلیہ اور سالبہ ضروریہ مطلقہ دونوں متساوی ہیں، پس بیشک عام کی نفی خاص کی نفی سے خاص ہوتی ہے۔

اور خلاصہ یہ ہے کہ ایسی بے شمار خرابیاں لازم آئیں گی جو مشاق پر مخفی نہیں۔

اور زیادہ سے زیادہ وہ بات جس کے ذریعہ جواب دیا جائے یہ ہے کہ (لفظ موجود میں) وجود عام ہے، خواہ محقق ہو یا مقدر۔ اور اس جواب میں وہ ہے جو اس میں ہے۔

تشریح: دوسری بحث میں ایک دوسرے اعتراض کا جواب ہے:

دوسرا اعتراض: ضروریہ مطلقہ سالبہ کی تعریف پر ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سالبہ میں محمول کا سلب موضوع سے ضروری ہوتا ہے، موضوع کے موجود ہونے کے زمانے میں، اس تعریف پر دو طرح سے اعتراض کیا گیا ہے۔

پہلا اعتراض: جب سلبِ ضرورت کو وجودِ موضوع کی قید کے ساتھ مقید کر دیا تو

ضروریہ مطلقہ سالبہ بسیطہ اور ضروریہ مطلقہ موجبہ معدولۃ ایک ہوکر رہ جائیں گے، یعنی ان میں تساوی کی نسبت ہوجائے گی، حالاں کہ ان دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، اور یہ خرابی بایں طور پر لازم آئے گی کہ مسلّم قاعدہ ہے کہ مقید کا تحقق قید کے بغیر نہیں ہوتا، پس سلب ضرورت کا تحقق بھی وجود موضوع کے بغیر نہیں ہوگا، اور یہ قاعدہ بھی مناطقہ کے نزدیک مسلّم ہے کہ سالبہ بسیطہ موضوع کے موجود ہونے کی صورت میں موجبہ معدولۃ کے مساوی ہوتا ہے اور جب ضروریہ مطلقہ سالبہ بسیطہ میں وجود موضوع کی قید لگادی تو وہ معدولۃ موجبہ کے مساوی ہوگیا، حالاں کہ ان دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، سالبہ بسیطہ عام ہے اور موجبہ معدولۃ خاص ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ **زید لیس بقائم** سالبہ بسیطہ ہے اور وہ صادق ہے، خواہ موضوع موجود ہو یا نہ ہو، اس لیے کہ وہ عام ہے اور **زید هو لیس بقائم** موجبہ معدولۃ ہے، وہ صرف وجود موضوع کی صورت میں صادق ہوگا، پس وہ خاص ہوا۔ اب پہلے قضیہ سے ضروریہ مطلقہ سالبہ بسیطہ بنائیں جو یہ ہے: **زید لیس بقائم بالضرورة** پس یہ بھی عام ہوگیا، اور دوسرے مطلقہ سالبہ میں ذات موضوع کے موجود ہونے کی شرط لگادیتے ہیں تو یہی شرط معدولۃ میں بھی ہے، پس دونوں میں تساوی کی نسبت ہوگئی، حالاں کہ دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت تھی۔

دوسرا اعتراض: ضروریہ مطلقہ سالبہ کی تعریف پر دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اگر یہ تعریف مان لی جائے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا، ضروریہ مطلقہ سالبہ بسیطہ اور ممکنہ خاصہ نقیضین ہیں، اور ایک مادہ میں دونوں ایک ساتھ نہیں ہیں، پس یہ ارتفاع نقیضین ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب ضروریہ مطلقہ سالبہ میں سلب ضرورت کے لیے بھی موضوع کا وجود ضروری ہے تو **لا شیئ من العنقاء بإنسان بالضرورة** صادق نہ ہوگا، کیوں کہ عنقاء معدوم ہے اور اس کی نقیض موجبہ ممکنہ عامہ ہے، یعنی **بعض العنقاء إنسان بالإمكان** اور یہ بھی صادق نہیں، کیوں عنقاء موجود ہی نہیں، پس ارتفاع نقیضین لازم آیا جو کہ محال ہے، پس ثابت ہوا کہ ضروریہ مطلقہ سالبہ کی تعریف میں وجود موضوع کی قید باطل ہے۔

جواب: فاضل لاہوری نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ضروریہ مطلقہ سالبہ کی تعریف میں جو مادام ذاتُ الموضوع موجودۃٌ کی قید آئی ہے یہ ثبوت کی قید ہے، سلب کی قید نہیں، یعنی محمول کا موضوع کے لیے جو ثبوت ذاتِ موضوع کے موجود ہونے کے زمانہ میں ضروری تھا اس کے سلب کا حکم ضروریہ مطلقہ سالبہ میں ہوتا ہے، پس مادام الخ ثبوت کی قید ہے، سلب کی نہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک ترکیب اضافی ہے یعنی سلبُ المقیَّد، اور دوسری ترکیب توصیفی ہے، یعنی السلب المقید، معترض نے غلطی سے تعریف کا ماحاصل السلب المقید سمجھ لیا ہے، اس لیے اس نے اعتراض کر دیا کہ اس صورت میں سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولۃ میں تساوی ہو کر رہ جائے گی، حالاں کہ تعریف کا خلاصہ ترکیب اضافی ہے، یعنی سلب المقید لہٰذا ضروریہ مطلقہ سالبہ بھی وجود موضوع کا تقاضہ نہ کرے گا اور دونوں اعتراض ختم ہو جائیں گے، پہلا اعتراض تو اس طرح ختم ہوگا کہ ضروریہ مطلقہ سالبہ بسیطہ وجود موضوع کا تقاضہ نہیں کرتا، اس لیے وہ عام ہے اور ضروریہ مطلقہ موجبہ معدولۃ کے لیے موضوع کا وجود ضروری ہے، اس لیے وہ خاص رہے گا۔

اور دوسرا اعتراض اس طرح ختم ہوگا کہ لاشیئ من العنقاء بإنسان بالضرورۃ صادق ہے، کیوں کہ ضروریہ مطلقہ سالبہ ہے اور وہ بھی دوسرے سالبوں کی طرح وجود موضوع کا تقاضہ نہیں کرتا اور بعض العنقاء إنسان بالإمکان صادق نہیں، کیوں کہ یہ موجبہ ہے اس کے لیے موضوع کا وجود ضروری ہے، اور جب سالبہ صادق ہوا اور اس کی نقیض صادق نہ ہوئی تو ارتفاع نقیضین کا شبہ ختم ہو گیا۔

فائدہ: جب یہ ثابت ہو گیا کہ مادام الذات الخ ثبوت کے لیے ظرف وقید ہے، سلب کے لیے نہیں، تو اب سالبہ کا صدق دونوں صورتوں میں ہوگا، خواہ موضوع موجود ہو یا نہ ہو، اسی طرح اگر محمول منتفی ہو تب بھی یہ قضیہ صادق ہوگا، خواہ محمول موضوع کے تمام اوقات میں منتفی ہو یا بعض اوقات میں، جیسے لاشیئ من الإنسان بحجر صادق ہے، اور اس میں حجر کا انسان سے تمام اوقات میں سلب ہے، اور لاشیئ من القمر بمنخسف

بالضرورۃ میں چاند کے گہنانے کا سلب چاند سے تمام اوقات میں نہیں ہے، بلکہ صرف بوقت تربیع ہے۔

خلاصہ: فاضل لاہوری کے جواب کا خلاصہ اچھی طرح ذہن نشیں کرلیں تاکہ اگلی بات سمجھ میں آسکے، جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ضروریہ مطلقہ کی اوپر جو تعریف کی ہے، اس کو تقسیم کر کے موجبہ کی تعریف الگ نکالئے اور سالبہ کی الگ۔ پس موجبہ کی تعریف یہ ہوگی: **التی یُحکَم فیھا بالضرورۃ بثبوت المحمول للموضوع مادام ذات الموضوع موجودۃ** اور سالبہ کی تعریف یہ ہوگی: **التی یحکم فیھا بضرورۃ سلب المحمول عن الموضوع مادام ذات الموضوع موجودۃ۔**

اب اس میں غور کیجئے کہ مادام کس کا ظرف ہے؟ ظاہر ہے **یحکم** اور **ضرورۃ** سے اس کا ترکیبی تعلق نہیں ہوسکتا، صرف سلب (مصدر) کا ظرف ہوسکتا ہے، اور سلب کا ایک ظاہری پہلو ہے اور وہ نفی ہے اور ایک اس کے ضمن میں ثبوت ہے، مادام اس کی قید ہے، پس تعریف کا خلاصہ **السلب المقید** (یعنی مادام کی قید کے ساتھ نفی) نہیں ہے، بلکہ تعریف کا خلاصہ **سلب المقید** (ترکیب اضافی) ہے یعنی موضوع کی ذات کے موجود رہنے تک جو اس کے لیے محمول کا ثبوت ہے اس کی نفی۔ الغرض سالبہ کی تعریف میں ذات موضوع کے موجود ہونے کی قید نہیں ہے، بلکہ یہ سالبہ بھی دیگر سالبوں کی طرح وجود کا تقاضہ نہیں کرتا، پس معترض کے دونوں اعتراضات ختم ہوگئے۔

مصنفؒ فاضل لاہوری کے جواب میں دو طرح سے خلل ثابت کر رہے ہیں:

پہلی وجہ: یہ ہے کہ اگر مادام کی قید صرف ثبوت کے لیے مانی جائے، سلب کے لیے نہ مانی جائے تو ضروریہ مطلقہ سالبہ کلیہ اور ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ میں منافات نہ رہے گی، حالاں کہ بالاتفاق ان میں منافات ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ **لاشیئ من القمر بمنخسف بالضرورۃ** ضروریہ مطلقہ سالبہ کلیہ ہے اور صادق ہے، کیوں کہ چاند کے لیے گہنانا تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں ضرور ثابت ہے، پس **کل قمر منخسف بالفعل** بھی صادق ہوگا، کیوں کہ اس

کا مطلب بھی وہی ہے اور یہ مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ ہے اور جب مطلقہ عامہ صادق ہوگا تو ممکنہ عامہ بھی صادق ہوگا، اور وہ ہے: **كل قمر منخسف بالإمكان العام** اس لیے کہ مطلقہ عامہ خاص ہے، اور ممکنہ عامہ عام ہے اور جہاں خاص صادق ہوتا ہے وہاں عام ضرور صادق ہوتا ہے، اور جب ممکنہ عامہ موجبہ کلیہ صادق ہوا تو ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ بدرجۂ اولیٰ صادق ہوگا اور وہ ہے: **بعض القمر منخسف بالإمكان**، پس ضروریہ مطلقہ سالبہ کلیہ اور ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ میں منافات نہ رہی۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ اگر مادام کی قید ثبوت کے لیے ہوگی، سلب کے لیے نہ ہوگی تو ضروریہ ازلیہ سالبہ کلیہ اور ضروریہ مطلقہ سالبہ کلیہ میں مساوات نہ رہے گی، حالاں کہ جمہور کے نزدیک دونوں میں مساوات ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ضروریہ ازلیہ سالبہ کلیہ میں محمول کا سلب موضوع سے ازل سے ابد تک ہوتا ہے، پس وجود موضوع کے تمام اوقات میں بدرجۂ اولی سلب ہوگا اور یہی مطلب ضروریہ مطلقہ سالبہ کلیہ کا ہے، جس کو مادام الذات کی قید سے ساتھ مقید کیا ہے۔ معلوم ہوا کہ جب سالبہ ضروریہ ازلیہ صادق ہوگا تو سالبہ ضروریہ مطلقہ ضرور ثابت ہوگا، اور یہ بات اسی صورت میں ہوسکتی ہے جب کہ سلب کو مادام الذات کی قید کے ساتھ مقید کیا جائے، ورنہ سالبہ ضروریہ ازلیہ اور سالبہ ضروریہ مطلقہ دو علاحدہ علاحدہ قضیے ہو جائیں گے، اس لیے کہ ان کے موجبہ قضیے مادام الذات کی قید کے ساتھ مقید ہیں، پس ضروری ہے کہ ایجاب کا سلب بھی اس قضیہ کے ساتھ مقید ہو، کیوں کہ ایجاب کا رفع اس وقت ہوتا ہے جب مقید کی نفی ہو، **السلب المقيد** سے ایجاب کا رفع نہیں ہوسکتا۔

چند اور خرابیاں: فاضل لاہوری کے جواب کی بنیاد جس بات پر ہے یعنی مادام الذات ثبوت کی قید ہے، سلب کی قید نہیں، اس سے صرف یہی دو خرابیاں لازم نہیں آتیں، بلکہ بے شمار مفاسد لازم آتے ہیں جو کہ علم منطق کی مزاولت رکھنے والے پر پوشیدہ نہیں۔

صحیح جواب: ضروریہ مطلقہ سالبہ کی تعریف پر جو اعتراض کیا گیا ہے اس کا صحیح جواب دیا جاسکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ضروریہ مطلقہ کی تعریف میں جو مادام الذات کی قید موجبہ میں

ہے وہ ایجاب کے لیے ہے اور جو سالبہ میں ہے وہ سلب کے لیے ہے، لیکن لفظ موجودۃٌ سے جو سمجھ میں آتا ہے وہ عام ہے، خواہ حقیقتاً ہو یا تقدیراً یعنی خواہ حقیقتاً موجود ہو یا اس کا وجود فرض کرلیا گیا ہو، پس پہلا اعتراض ختم ہوگیا کہ سالبہ بسیطہ ضروریہ مطلقہ اور موجبہ معدولۃ المحمول میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت باقی نہیں رہے گی، اس لیے کہ سالبہ کے صدق کے لیے موضوع کا وجود حقیقتاً ضروری نہیں، بلکہ وجودِ تقدیری بھی کافی ہے، اور موجبہ کے صدق کے لیے موضوع کا وجود حقیقی ضروری ہے، وجودِ تقدیری کافی نہیں، پس عموم وخصوص مطلق کی نسبت باقی رہی۔

اسی طرح وجود کی تعمیم سے ارتفاع نقیضین کا اعتراض بھی ختم ہوگیا، کیوں کہ عنقاء اگرچہ حقیقتاً موجود نہیں، مگر اس کا وجود فرض کیا جاسکتا ہے، پس **لاشيئ من العنقاء بإنسان بالضرورۃ** صادق ہوگا اور اس کی نقیض صادق نہیں ہوگی۔

مگر کوئی کہہ سکتا ہے کہ موضوع کے وجود میں جو تعمیم کی گئی ہے، یہ تعمیم ضروریہ مطلقہ سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولۃ دونوں میں ہوگی، پھر دونوں مساوی ہوجائیں گے اور ان میں عام وخاص کی نسبت باقی نہ رہے گی، اور وجود میں دونوں قضیوں میں تعمیم کی وجہ یہ ہے کہ ضروریہ مطلقہ کی تعریف میں وجود موضوع کے اعتبار سے ایجاب اور سلب دونوں کو مقید کیا گیا ہے، پس دونوں کے حق میں تعمیم ہوگی۔ **فأين المفر؟**

کتاب یاد کریں

۱- قضیہ موجہہ کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۲- کیفیتیں متقدمین کے نزدیک کیا ہیں؟ اور متاخرین کے نزدیک کتنی ہیں؟

۳- مادۂ قضیہ اور جہت قضیہ کس کو کہتے ہیں؟

۴- قضیہ موجہہ کی دو قسمیں: بسیطہ اور مرکبہ کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔

۵- جب مرکبہ میں ایجاب وسلب کی دونوں کیفیتیں مذکور ہونگی تو اس کو موجبہ اور سالبہ کس طرح کہیں گے؟

۶- جس قضیہ میں نسبت کی کیفیت مذکور نہ ہو اس کا کیا نام ہے؟ اور وجہ تسمیہ کیا ہے؟

۷- قضیہ موجہہ: صادقہ اور کاذبہ کیسے ہوتے ہیں؟

۸- وجوب، امتناع اور امکان کے جو معنی فلسفہ میں ہیں: وہی معنی منطق میں بھی ہیں یا کچھ اور ہیں؟

۹- ضرورت، دوام، فعلیت اور امکان اور اس کی دونوں قسموں کی تعریفات مع امثلہ بیان کریں۔

۱۰- ضرورت اور اس کی ضد امکان کی کتنی قسمیں ہیں؟ دوام اور اس کی ضد فعلیت کی کتنی قسمیں ہیں؟

۱۱- ذاتی، وصفی، وقتی معین اور وقتی غیر معین کا مطلب مع امثلہ بیان کریں۔

۱۲- متقدمین کے نزدیک معتبر چھ قضایا کیا ہیں؟ اور متأخرین کے نزدیک معتبر آٹھ قضایا کیا ہیں؟

۱۳- ضروریہ مطلقہ کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۱۴- مشروطہ عامہ کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۱۵- وقتیہ مطلقہ کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۱۶- منتشرہ مطلقہ کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۱۷- دائمہ مطلقہ کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۱۸- عرفیہ عامہ کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۱۹- مطلقہ عامہ کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۲۰- ممکنہ عامہ کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۲۱- بالفعل کے کیا معنی ہیں؟ اور اس کا مقابل کیا ہے؟ اور فعلیت کو کن لفظوں سے تعبیر کرتے ہیں؟

۲۲- امکان کو دوسرے کس لفظ سے تعبیر کرتے ہیں؟

۲۳- موجہہ مرکبہ کا دوسرا اجزء مجمل مذکور ہوتا ہے یا مفصل؟ اور موجبہ اور سالبہ ہونے

میں کس جزء کا اعتبار ہے؟

۲۴- لاضرورت ذاتی، لاضرورت وصفی، لادوام ذاتی اور لادوام وصفی کے معانی بیان کریں۔

۲۵- مناطقہ کے نزدیک صرف سات ترکیبیں معتبر ہیں: وہ کیا ہیں؟

۲۶- ممکنہ خاصہ کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۲۷- مشروطہ خاصہ کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۲۸- عرفیہ خاصہ کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۲۹- وقتیہ کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۳۰- منتشرہ کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۳۱- وجودیہ لاضروریہ کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۳۲- وجودیہ لادائمہ کی تعریف مع مثال بیان کریں۔

۳۳- ضروریہ مطلقہ موجبہ کی مشہور تعریف پر کیا اعتراض ہے؟ اور اس کا کیا جواب ہے؟

۳۴- ضروریہ مطلقہ سالبہ کی مشہور تعریف پر دو طرح سے اعتراض کیا گیا ہے: وہ کیا ہیں؟ اور ان کا جواب کیا ہے؟

تکملہ میں چھ مباحث ہیں، ان میں سے دو کا بیان پورا ہوا، ابھی چار مباحث باقی ہیں، ان پر حملیہ کا بیان ختم ہو جائے گا، اور اس کے بعد شرطیات کا بیان شروع ہوگا، سلم العلوم مدارس میں حملیات کے ختم تک پڑھائی جاتی ہے، شرطیات نصاب سے خارج ہیں، اس لیے یہ شرح ضروری حد تک ہوگئی ہے **فالحمدُ للّٰہِ!**)